BEBERAPA KAJIAN INDONESIA DAN ISLAM

W.A.L. Stokhof dan N.J.G. Kaptein (redaktur)
edisi dwibahasa

Sampul seri *INIS – Materials* diilhami dari salah satu mosaik Alhambra – istana dinasti Islam "Banu Nasr" (1232 – 1492) di Granada, Spanyol

Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS)

BEBERAPA KAJIAN INDONESIA DAN ISLAM

MAKALAH-MAKALAH YANG DISAMPAIKAN DALAM RANGKA KUNJUNGAN MENTERI AGAMA R.I. H. MUNAWIR SJADZALI M.A. KE NEGERI BELANDA

(31 Oktober – 7 November 1988)

Seri INIS
Jilid VI

edisi dwibahasa

Kumpulan karangan
di bawah redaksi

W.A.L. Stokhof
N.J.G. Kaptein

INIS
JAKARTA 1990

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

BEBERAPA kajian Indonesia dan Islam – Indonesian and
Islamic studies: kumpulam karangan / penerjemah,
Lillian D. Tedjasudhana. — Jakarta: INIS, 1991.
xvi, 341 hlm.; 24,5 cm. — (Seri INIS).

ISBN 979-8116-06-2

1. Islam – Indonesia. I. Tedjasudhana, Lillian D.

297

Redaksi Ilmiah :
Zaini Muchtarom
Jacob Vredenbregt
E. van Donzel

Asisten Redaksi :
Ny. P.A. Iskandar Soeriawidjaja-Roring
Audrey Pieterse

Penerjemah : Lillian D. Tedjasudhana

Redaktur yang bertanggung jawab untuk buku ini :
W.A.L. Stokhof
N.J.G. Kaptein

SERI INIS

Bunga rampai ini adalah jilid keenam. Buku ini diterbitkan dalam rangkaian *INIS Materials* yang berasal dari *Kerja Sama Studi Islam Indonesia-Belanda (Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies –INIS–)* antara Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama, Jakarta dengan Jurusan Bahasa dan Kebudayaan Asia Tenggara dan Oseania, Universitas Negeri Leiden, Belanda. Rangkaian terbitan ini diarahkan kepada distribusi publikasi-publikasi penting dalam bidang studi Islam di Indonesia.

COLOPHON

This collection of articles is the sixth volume in the series *INIS Materials,* that originates from the *Indonesian-Netherlands Co-operation in Islamic Studies (INIS)* between the Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, Ministry of Religious Affairs, Jakarta and the Department of Languages and Cultures of South-East Asia and Oceania, Leiden University, The Netherlands. This series aims at distributing important publications in the field of Islamic studies in Indonesia.

DAFTAR ISI

TABLE OF CONTENTS

PRAKATA

Sejak tanggal 31 Oktober sampai dengan 7 November 1988, Yang Mulia H. Munawir Sjadzali, M.A., Menteri Agama Republik Indonesia, beserta rombongan berkunjung ke Universitas Negeri Leiden, Belanda, dalam rangka peresmian *Kerja Sama Indonesia-Belanda dalam Kajian Islam (INIS)*.

Selama kunjungan ini telah diselenggarakan sejumlah kegiatan yang berkaitan dengan Kajian Islam. Adalah wajar jika dalam waktu yang begitu singkat tidak bisa diberikan gambaran yang lengkap mengenai keahlian dalam bidang Kajian Islam yang terdapat di Universitas Leiden. Namun, dalam acara yang disajikan bagi Menteri Agama dan rombongan telah dapat disampaikan kesan sekilas tentang keahlian ini. Tamu-tamu telah mengunjungi Perpustakaan Institut Kerajaan bidang Antropologi dan Linguistik (KITLV) dan Perpustakaan Universitas Negeri Leiden, Belanda. Selain itu, selama pertemuan tiga hari telah disampaikan 12 makalah oleh pakar-pakar Belanda.

Bahan-bahan INIS yang dibukukan ini berisi 12 makalah yang disampaikan oleh pakar-pakar Belanda. Pada dasarnya makalah-makalah diterbitkan dalam bentuk orisinal seperti yang disampaikan, meskipun ada beberapa yang telah mengalami perubahan-perubahan. Transliterasi kata-kata asing diberikan sesuai dengan apa yang disampaikan para pakar kepada editor. Di samping teks aslinya dalam bahasa Inggris, terjemahannya dalam bahasa Indonesia juga diberikan. Transliterasi versi Indonesia berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

Leiden, 22 Maret 1989

Editor:
W.A.L. Stokhof
N.J.G. Kaptein

PRAKATA

Sejak tanggal 31 Oktober sampai dengan 7 November 1988, Yang Mulia H. Munawir Sjadzali, M.A., Menteri Agama Republik Indonesia beserta rombongan berkunjung ke Universitas Negeri Leiden, Belanda, dalam rangka peresmian *Kerja Sama Indonesia-Belanda dalam Kajian Islam* (INIS).

Selama kunjungan ini telah diselenggarakan sejumlah kegiatan yang berkaitan dengan Kajian Islam. Adalah wajar jika dalam waktu yang begitu singkat tidak bisa diberikan gambaran yang lengkap mengenai keahlian dalam bidang Kajian Islam yang terdapat di Universitas Leiden. Namun, dalam acara yang disajikan bagi Menteri Agama dan rombongan telah dapat disampaikan kesan sekilas tentang keahlian ini. Tamu-tamu telah mengunjungi Perpustakaan Institut Kerajaan bidang Antropologi dan Linguistik (KITLV) dan Perpustakaan Universitas Negeri Leiden, Belanda. Selain itu, selama pertemuan tiga hari telah disampaikan 12 makalah oleh pakar-pakar Belanda.

Bahan-bahan INIS yang dibukukan ini berisi 12 makalah yang disampaikan oleh pakar-pakar Belanda. Pada dasarnya makalah-makalah diterbitkan dalam bentuk orisinal seperti yang disampaikan, meskipun ada beberapa yang telah mengalami perubahan-perubahan. Transliterasi kata-kata asing diberikan sesuai dengan apa yang disampaikan para pakar kepada editor. Di samping teks aslinya dalam bahasa Inggris, terjemahannya dalam bahasa Indonesia juga diberikan. Transliterasi kata Indonesia berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

Leiden, 22 Maret 1989

Editor

W.A.L. Stokhof

N.J.G. Kaptein

PREFACE

From October 31 up to and including November 7, 1988 His Excellency H. Munawir Sjadzali M.A., Minister of Religious Affairs, Indonesia, and his party visited Leiden University, The Netherlands, on the occasion of the launching of the *Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies* (INIS).

During this visit a number of activities were organized regarding Islamic Studies. As a matter of fact, of course, it was not possible to give a complete picture of the available expertise in Islamic Studies in Leiden University within such a short period of time. However, in the programme offered to the Minister and his party a first impression of this expertise was given. The library of the Royal Institute of Anthropology and Linguistics (KITLV) and the University Library were visited. In addition, during three morning sessions, 12 lectures were held by Dutch scholars.

The present volume of INIS materials contains the text of 12 lectures as they were held in Leiden. In principle the lectures are published here as they were originally delivered, although some of the lectures have undergone changes. The transliteration of foreign words is given in the way the scholars presented their papers to the editors. Besides the original English versions an Indonesian translation of all lectures is included. The transliteration in the Indonesian version is the one worked out by the Indonesian Ministeries of Religious Affairs and Education.

Leiden, March 22, 1989
W.A.L. Stokhof
N.J.G. Kaptein, editors

ORANG-ORANG INDONESIA DI UNIVERSITAS LEIDEN[1]

Harry A. Poeze

Sebelum mahasiswa Indonesia pertama mendaftarkan diri di Universitas Leiden sudah ada kontak antara orang-orang Indonesia dengan universitas ini. Seorang guru besar bahasa Jawa, Taco Roorda, yang belum pernah berkunjung ke Hindia Belanda, selalu memanfaatkan kesempatan bertemu dan berbincang-bincang dengan orang-orang Jawa yang karena satu dan lain sebab "terdampar" di negeri Belanda. Selama masa tugas Roorda di Leiden, salah seorang dari tamu-tamu Jawa itu, Raden Moentajib Moeda, merupakan orang Indonesia pertama yang membuat laporan tertulis mengenai perjalanannya ke Eropa pada tahun 1868-1869, dan diterbitkan dalam bahasa Jawa pada tahun 1876. Secara sangat rinci, sampai menyerupai daftar panjang, ia menceritakan apa yang ia lihat dan lakukan selama setahun di negeri Belanda. Moentajib Moeda tinggal bersama seorang teman Belanda. Dia kebetulan bertemu dengan Roorda yang kemudian mengundangnya untuk menghadiri ujian calon pejabat sipil di Den Haag pada bulan Juli 1869. Yang paling mengesankan bagi Moentajib Moeda adalah tidak adanya kegembiraan di antara para mahasiswa yang ujian. Ini berbeda sekali dengan apa yang ia lihat dalam ujian promosi di fakultas hukum di Leiden beberapa bulan sebelumnya. Di sana ia merasakan suasana yang riang gembira dan para hadirin bertepuk tangan, bersorak-sorai setelah upacara selesai. Moentajib Moeda tidak

---

[1] Dalam buku saya *In het Land van de Overheerser:* "I. Indonesiërs in Nederland 1600-1950" (Dordrecht: Foris, 1986), dijelaskan sejarah orang-orang Indonesia yang pergi ke Belanda untuk berbagai maksud. Bagian besar buku itu dipakai untuk mengungkapkan kisah para mahasiswa. Karena mayoritas mahasiswa tertarik pergi ke Leiden, maka kejadian-kejadian di kota itu dan mahasiswanya mendapat perhatian istimewa. Tulisan ini banyak bersumber dari buku saya itu. Rincian tentang orang dan peristiwa diambil dari sumber tersebut, kecuali jika dinyatakan lain. Untuk menghindari pengulangan yang tak henti-hentinya, hal ini tidak disebutkan dalam catatan kaki. Para pembaca yang berminat dengan mudah dapat menemukan informasi yang relevan dan lebih jelas, dari indeks yang luas dalam buku saya. Untuk tulisan ini, data tentang mahasiswa Indonesia dan Cina dikumpulkan dari Album Studiosorum 1575-1875, Album Studiosorum 1875-1925, Jaarboeken van de Rijksuniversiteit te Leiden (1900-1901 sampai 1946, diterbitkan setiap tahun), Almanak van het Leidsch Studenten Corps (1872 sampai 1946, diterbitkan setiap tahun), dan Jaarverslag van de Raadsman voor Studeerenden (diterbitkan setiap tahun sejak 1916; disimpan di Algemeen Rijksarchief, Den Haag). Informasi faktual serta daftar dan tabel yang tertera diambil dan disusun dari sumber-sumber ini. Sejarah mahasiswa Indonesia-Cina di Belanda sampai sekarang belum pernah menjadi subyek penelitian. Saya sendiri tidak bisa melakukan penelitian tentang kisah mereka karena pertimbangan waktu. Oleh sebab itu dalam tulisan ini mereka tidak mendapat perhatian yang patut mereka peroleh, terutama jika dibandingkan dengan perhatian yang diberikan kepada para mahasiswa Indonesia. Namun demikian, akan lebih buruk jika mereka sama sekali tidak disebutkan dalam tulisan ini, karena mereka juga berhak menamakan diri sebagai orang-orang Indonesia yang belajar di negeri Belanda.

paham bahasa Belanda dan barangkali inilah sebabnya mengapa kurang tepat penafsirannya atas suasana di Den Haag.[2]

Mahasiswa Indonesia pertama yang betul-betul terdaftar di universitas tersebut adalah Raden Mas Ismangoon Danoewinoto. Pada tanggal 26 September 1871 namanya tercatat sebagai mahasiswa pada badan yang berafiliasi dengan universitas, yaitu Rijksinstelling tot opleiding van Indische bestuursambtenaren.[3] Ismangoon dilahirkan pada tahun 1850 dan ketika ia berusia empat belas tahun, seorang residen yang pensiun membawa pemuda yang berbakat ini bersamanya ketika ia pulang ke negeri Belanda. Dalam hal ini Ismangoon merupakan orang pertama dalam suatu upaya yang akan berulang-ulang sampai tahun 1920, yaitu adanya pejabat-pejabat Belanda yang, didorong oleh cita-cita tanpa pamrih ingin menyebarluaskan peradaban Barat, berperan penting dalam memberikan pendidikan lanjutan kepada pemuda-pemuda Indonesia yang cerdas.

Ismangoon ditakdirkan untuk menjadi pejabat dalam dinas sipil pemerintahan kolonial. Pada waktu itu kedudukan tersebut tidak tertutup bagi orang-orang pribumi. Kalau mereka lulus ujian "groot-ambtenaars-examen" (ujian pangrehpraja besar), maka pada prinsipnya tidak ada halangan lain untuk mendapat kedudukan dalam administrasi pemerintahan kolonial yang biasanya dijabat oleh orang-orang Belanda. Karena belum pernah ada seorang pribumi yang lulus "groot-ambtenaars-examen", maka belum pernah dibayangkan kesulitan-kesulitan praktis yang akan muncul kalau sampai terjadi nominasi seorang pribumi. Di dalam sistem pemerintahan Belanda yang tidak langsung, raja-raja lokal dipertahankan kedudukannya dan bekerja bersama-sama mitra mereka dalam dinas sipil (Binnenlandsch Bestuur) namun dengan posisi yang lebih rendah; penempatan seorang pribumi pada jabatan Belanda dapat mengacaukan sistem hierarki yang ketat yang merupakan struktur dasar masyarakat Jawa. Meskipun demikian, Ismangoon diterima di Rijksinstelling dan menjadi anggota Leidsch Studenten Corps (LSC) (Korps Mahasiswa Leiden). Sesudah setahun di Leiden, oleh para tutornya ia dikirim ke sebuah pabrik di Brabant Utara dan kemudian ke suatu perusahaan dagang di Hamburg untuk memperoleh pengalaman praktis. Pada tahun 1874 ia kembali belajar, kali ini di Delft, di sebuah institut seperti Rijksinstelling. Pada tahun 1875 ia berhasil lulus "groot-ambtenaars-examen". Ia kembali ke Hindia Belanda dengan istrinya yang berkebangsaan Belanda. Dengan demikian ia merupakan yang pertama dari beberapa gelintir mahasiswa Indonesia di negeri Belanda yang menikah dengan gadis pribumi, satu hal yang tidak biasa bagi Hindia Belanda. Mungkin sekali karena alasan ini Ismangoon, meminta dan memperoleh

---

[2] Mengenai Taco Roorda: S. Kalff, "Een Javanicus in Holland", *De Indische Verlofganger* 28-8-1925. Buku Moentadjib Moeda berjudul: *Tjarijos Nagari Wlandi* (Batavia, 1876). Mengenai buku ini: Th. Pigeaud, "Een Javaanse gast bij een openbare promotie te Leiden in 1868", dalam *Leidsche Herinneringen van Jogjasche Oud-Leidenaars* (t.t.: t.n., 1941).

[3] Mengenai pendidikan pamongpraja kolonial: A.A.J. Warmenhoven, "De opleiding van Nederlandse bestuursambtenaren in Indonesie", dalam: S.L. van der Wal (ed.), *Besturen Overzee; Herinneringen van Oud-ambtenaren bij het Binnenlands Bestuur in Nederlandsch-Indië* (Franeker: Wever, 1977), hlm. 12-41.

pengakuan sebagai "gelijkgestelde": suatu penetapan hukum yang menyatakan bahwa seorang pribumi Hindia Belanda telah melewati garis batas rasial dan berhak diperlakukan sebagai seorang Eropa. Ismangoon merasa sangat kecewa ketika permintaannya untuk mendapat tempat di Binnenlandsch Bestuur ditolak. Dia ditempatkan di Algemeene Secretarie di Batavia, yang merupakan kantor pusat pemerintahan kolonial Belanda dan kemudian kariernya berlanjut di bidang pendidikan, sebagai inspektur pendidikan pribumi. Kesulitan dan diskriminasi terus-menerus dialami Ismangoon; istri dan anaknya meninggal, dan promosi yang sepatutnya menjadi haknya diberikan kepada mitranya yang Belanda. Dia meninggal pada tahun 1895 sebagai seorang yang sangat dikecewakan.[4]

Sebelum tahun 1900 hanya dua orang Indonesia lain yang datang ke Leiden. Keduanya keturunan Cina: Oei Jan Lee, berumur dua puluh tahun, datang pada tahun 1883 sebagai mahasiswa hukum; Lim Nyat Fa pada tahun 1890 sebagai mahasiswa kedokteran. Yang pertama lulus pada tahun 1888, tetapi tidak ada data lebih lanjut mengenai dirinya.

Lim Nyat Fa, lahir di Bangka pada 1871, adalah anak dari agen perusahaan perkapalan di pulau itu, Nederlandsche Stoomvaart-maatschappij, yang menguasai perkapalan di wilayah Hindia Belanda. Bapaknya menyesalkan bahwa kesempatan belajar bagi anaknya di Hindia Belanda hampir tidak ada. Ia memutuskan untuk mengirim anaknya ke Nederland, dan dengan demikian pada usia sepuluh tahun anaknya masuk sekolah dasar di Breda. Bapak yang kaya ini yakin bahwa hanya pendidikan di lingkungan yang sepenuhnya Belanda akan dapat menjamin kesempatan kerja yang cemerlang bagi anaknya dalam masyarakat kolonial. Ternyata anaknya tidak mengecewakan harapan ayahnya. Ia belajar ilmu kedokteran di Leiden dan diterima sepenuhnya sebagai anggota masyarakat universitas, hal ini dapat dibuktikan dari banyaknya jabatan eksekutif yang ia pegang dalam LSC. Dia kembali ke Hindia Belanda dengan istrinya, seorang wanita Belanda. Dia melepaskan praktik pribadinya yang sangat berhasil di Batavia untuk menerima pekerjaan sebagai dokter pemerintah dengan penghasilan kecil di Semarang. Di sini ia mendapat pujian dari rekan-rekan dan pasiennya karena usaha-usahanya yang berhasil dalam menata kembali pelayanan kesehatan dan rumah sakit yang dikelola pemerintah daerah dan yang dalam keadaan sangat memprihatinkan. Dia meninggal pada tahun 1927.[5]

Sosrokartono, abang dari Kartini yang termasyhur, pada umumnya dianggap sebagai mahasiswa Indonesia yang pertama di universitas Belanda. Akan tetapi, menurut catatan yang terdapat dalam Jaarboek atau buku tahunan, setahun sebelumnya, yaitu pada bulan November 1900,

---

4 Untuk sketsa biografi Ismangoon, lihat J.H. Abendanon, "Raden Mas Ismangoen Danoe Winoto" *Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw*, vol. III, no. 10 (Februari 1919), hlm. 333-334.

5 W. de Vogel, "In memoriam Dr. Lim Njat Fa en zijn Verdienste voor de Ontwikkeling van het Ziekenhuis- en Verpleegwezen op Java", *Nederlandsch Tijdschrift voor Geneeskunde*, 72e jaargang, eerste helft (17-3-1928), hlm. 1346-1349. Untuk sketsa pelayanan kesehatan di Semarang: N. Stokvis-Cohen Stuart, "Leven en Werken in Indie", diambil dari *Tijdschrift voor Ziekenverpleging* van Maart, April, en Mei 1931 (Amsterdam: de Bussy, 1931), hlm. 16-22.

Hendrik Karel Manupassa, umur 34 tahun dan kelahiran Saparua (Maluku), terdaftar sebagai mahasiswa pada Fakultas Sastra. Manupassa yang berasal dari Maluku ini kelak juga menjadi pegawai pemerintah, seperti ayahnya yang ditugaskan di Ambon dan Batavia. Ada kemungkinan bahwa ia juga menjadi "gelijkgestelde", seperti banyak orang Maluku lainnya. Karier Manupassa dalam pemerintahan sipil Belanda cukup berhasil. Dia bertugas di Sulawesi dan Bangka selama sepuluh tahun sebelum pergi ke negeri Belanda. Sebagai seorang pegawai dinas sipil Belanda ia berhak, seperti rekan-rekan Belanda, untuk cuti di Belanda. Dia memanfaatkan kesempatan itu untuk mengikuti kuliah-kuliah di universitas, mungkin sebagai pendengar, karena ia tidak memiliki diploma *gymnasium* yang menjadi prasyaratnya. Sesudah satu tahun Manupassa kembali ke Hindia Belanda. Kariernya berjalan lancar; dia dipensiunkan sebagai asisten residen Lombok. Agaknya dia salah satu dari sejumlah kecil orang Indonesia yang berhasil mencapai kedudukan begitu tinggi dalam kepangkatan dinas sipil. Akan menarik sekali untuk meninjau kebijakan pemerintah Hindia Belanda mengenai pejabat-pejabat pribumi dalam dinas sipil, dengan memakai kasus Ismangoon dan Manupassa sebagai contoh,[6] tetapi ini akan jauh melampaui cakupan tulisan ini.

Pada bulan Oktober 1901 Raden Mas Panji Sosrokartono terdaftar sebagai mahasiswa pada Fakultas Sastra. Dia sudah berada di negeri Belanda sejak tahun 1896, ketika ia mulai belajar di Sekolah Politeknik di Delft. Tidak lama kemudian ternyata bahwa bidang minat dan kemampuannya tidak cocok untuk bidang teknik melainkan lebih cocok untuk bidang humaniora. Pada tahun 1901 Sosrokartono sudah mulai terkenal. Dia merupakan orang Indonesia pertama yang berbicara di depan umum di negeri Belanda. Pada tahun 1899 dia berbicara dalam Kongres Sastra dan Filologi Belanda yang ke-25, mengenai keadaan bahasa Belanda di Jawa. Makalahnya jelas dan tersusun rapi, dan isinya secara moderat mengecam administrasi Pemerintah Belanda. Akan tetapi, dia juga menunjukkan dirinya sebagai warga yang setia kepada pemerintah Hindia Belanda, yang merasa yakin bahwa pemerintahan Belanda menguntungkan masyarakat dan penduduk Jawa. Pidato Sang "Pangeran Jawa" disambut dengan meriah oleh Kongres.

Profesor H. Kern, yang sudah tua dan terkenal otoriter, menaruh simpati pada pemuda Jawa ini dan membantunya dalam upayanya memasuki Universitas Leiden. Ia berhasil lulus ujian masuk dan menjadi mahasiswa Indonesia pertama yang berwenang penuh. Pada mulanya studinya berjalan mulus; pada bulan Juni 1903 ia lulus ujian B.A. dalam bidang "Ilmu Bahasa dan Sastra Kepulauan Hindia-Timur". Sesuai dengan kurikulumnya, ia mempelajari bahasa Jawa, Melayu, Arab, Sansekerta, dan sejarah Islam dan Hindia. Di samping itu, mahasiswa yang berbakat ini juga mengikuti kuliah bahasa-bahasa lain, seperti Rusia, Cina, dan Jepang. Dengan cara ini dan cara-cara lain ia berhasil

---

[6] Informasi mengenai Manupassa diperoleh dari terbitan tahunan Regeerings-almanak voor Nederlandsch-Indië.

menguasai tidak kurang dari 9 bahasa Timur dan 17 bahasa Barat.

Tetapi, supaya akademik Sosrokartono tidak berlanjut tanpa masalah. Baru pada bulan Maret 1908 ia memperoleh gelar Sarjananya. Ia berencana menulis disertasi mengenai bahasa Jawa menengah, tetapi rencana ini tidak pernah terwujud. Beberapa alasan disebutkan sebagai penyebabnya. Sumber-sumber Indonesia yang bersimpati kepada Sosrokartono mengatakan bahwa kelambatan dan kegagalannya disebabkan oleh Snouck Hurgronje yang diangkat sebagai profesor pada tahun 1907. Pikiran Sosrokartono yang maju bertentangan dengan pandangan Snouck yang kolot dan kolonial, dan oleh karena itu Snouck sengaja mempersulit studi Sosrokartono. Sumber-sumber lain, yang berasal dari pihak Belanda, memberikan informasi berbeda. Sosrokartono jelas tidak dapat melawan godaan-godaan kehidupan secara Barat. Dia sangat populer sebagai "pangeran Jawa", dan dia selalu disanjung oleh teman-teman Belandanya sebagai seorang pribumi teladan yang tanggap terhadap ilmu dan pengetahuan Barat. Pemuda ini ternyata juga menumpuk utang dalam jumlah besar. Pakar-pakar dalam bidang ilmu etika dan para politikus yang semula sangat memperhatikannya berangsur menjauhkan diri. G.J. Oudemans, pejabat pemerintah yang bertugas, antara lain, mengawasi dan mengurusi mahasiswa-mahasiswa Indonesia di negeri Belanda, dalam laporan tahunannya pada tahun 1917 menulis tentang Sosrokartono sebagai seorang yang "sangat tidak dapat diandalkan dan tidak berguna". Pada waktu itu ia tinggal di Den Haag, di suatu tempat yang hanya diketahui oleh beberapa teman dekatnya, karena khawatir akan didatangi para kreditornya yang akan menyita barang-barang miliknya. Karena alasan ini juga ia berusaha tidak menonjolkan diri. Namun, di kalangan mahasiswa Indonesia, gengsinya makin naik. Kecemerlangan inteleknya, pengalamannya yang luas mengenai Belanda, dan kesediaannya untuk membantu teman-teman setanah airnya, meninggalkan kesan yang sangat mendalam. Pada tahun 1925 Sosrokartono kembali ke Hindia Belanda, setelah bekerja sebagai wartawan pada beberapa koran Amerika dan sebagai pengalih bahasa pada Liga Bangsa-Bangsa. Di Indonesia ia menjadi terkenal dan sangat dihormati sebagai seorang mistis dan tabib. Penelitian lebih lanjut mengenai tahun-tahunnya di Leiden akan dapat mengungkapkan sebab-sebab kegagalannya yang sebenarnya.[7]

Seorang bangsawan Jawa lainnya, Raden Mas Ario Koesoema Joedha, putra seorang raja Yogyakarta yang berpikiran maju dan terbuka, Pakoe Alam V, mendaftar pada tahun 1902 untuk belajar indologi. Ketika berusia delapan tahun ia tiba di negeri Belanda bersama saudara sepupunya. Keduanya tinggal bersama satu keluarga Belanda di Nijmegen dan bersekolah di sekolah dasar dan *gymnasium*. Saudara sepupunya meninggal di sini. Koesoema Joedha lulus ujian matrikulasi dan melanjutkan ke bidang kedokteran di Amsterdam pada tahun 1900.

---

7 Untuk biografi Sosrokartono: Amin Singgih Tjitrosomo, "Djiwa Besar", *Riwayat Peri Kehidupan Drs. R.M.P. Sosro Kartono* (Jakarta, 1967), hlm. 1-12. Keterangan lain dalam Poeze, *op. cit.*, hlm. 29-32, 127.

Namun, ketika ayahnya meninggal dan kemudian disusul oleh penggantinya, yaitu kakak Koesoema Joedha, maka ia dipanggil pulang. Dia meninggalkan studinya di Amsterdam dan kembali ke Leiden untuk mengambil diploma "groot-ambtenaar" dalam waktu dua tahun. Kemudian ia kembali ke Indonesia dan memulai karier yang cemerlang, dan pada akhirnya ia diterima sebagai anggota Dewan Hindia Belanda, yang merupakan penasihat langsung Gubernur Jendral. Koesoema Joedha diterima dalam "jajaran kulit putih" dalam dinas sipil, tetapi hanya untuk setengah tahun. Dia kemudian dipindahkan ke Volkskredietwezen.

Mahasiswa Indonesia berikutnya adalah Raden Mas Sajogo. Dia belajar indologi, menempuh ujian pada waktunya dan segera kembali untuk memulai karier yang tidak mencolok dalam birokrasi kolonial.

Ketika itu, ketiga mahasiswa Indonesia: Sosrokartono, Koesoema Joedha, dan Sajogo, tinggal bersama di Breestraat 95, di atas sebuah restoran vegetarian. Ketika kedua temannya pergi, Sosrokartono mendapat kawan lain, Raden Mas Notokworo, yang tiba pada September 1905 untuk belajar kedokteran. Pada hari yang sama Raden Hoesein Djajadiningrat mendaftarkan diri sebagai mahasiswa pada Fakultas Sastra. Hoesein telah memperoleh prasyarat diploma *gymnasium* di Leiden. Sudah sejak di Batavia Snouck Hurgronje berusaha sekuat tenaganya untuk memberikan fasilitas bagi putra *regent* ini untuk belajar di negeri Belanda. Di Leiden Snouck Hurgronje melihat hasil usahanya. Hoesein membuktikan dirinya sebagai mahasiswa teladan di hadapan para guru dan mentornya, berbeda dari Sosrokartono yang keras kepala. Dapat dikatakan bahwa ia menjadi barang-pameran bagi para pendukung utama kebijakan Etik, yaitu kebijakan yang dengan gaya murah hati dan sikap paternalistik berupaya memajukan perkembangan Hindia Belanda di bawah pengawasan Belanda.

Sebagaimana halnya dengan kejadian sebelumnya, pertandingan berhadiah yang diselenggarakan oleh Fakultas Sastra jelas direncanakan untuk memberikan kesempatan kepada Hoesein untuk menang. Dewan pengajar minta suatu ulasan kritis mengenai sumber data dalam bahasa Melayu tentang sejarah Kesultanan Aceh. Hanya satu entri yang masuk dengan judul "Lust und Liebe zum Dinge macht Müh und Arbeit Geringe". Para pemeriksa memuji karya yang menunjukkan sifat kritis, metode yang jelas, dan susunan yang logis, tetapi menahan diri untuk memberikan komentar yang tinggi hati mengenai tulisan tangannya yang buruk, gaya bahasa yang acak-acakan, dan kesalahan penggunaan bahasa Belanda. Meskipun demikian, medali kehormatan emas diberikan kepada yang berhak di depan umum pada bulan September 1909. Dalam pidato perpisahannya pada kesempatan itu wakil rektor yang akan pensiun memberikan rekapitulasi mengenai jabatannya setahun itu. Di antara keempat pemenang medali emas hanya Hoesein yang disebutkan secara khusus. Menurut wakil rektor, Hoesein adalah pemuda pribumi pertama yang dengan memenangkan medali emas, telah membuktikan dirinya setaraf dengan mahasiswa-mahasiswa Belanda. Ini memang sesuatu yang patut disyukuri. Hoesein dan teman-teman setanah airnya, yang makin banyak berdatangan di Belanda, kini terikat dengan ikatan intelektual kepada tanah airnya yang kedua. Ia berharap bahwa apabila Hoesein

kembali kelak, pendidikannya akan berguna bagi kedua tanah airnya. Karya tulis Hoesein diterbitkan pada tahun 1910 sebagai artikel yang panjangnya 130 halaman, dalam buku bergengsi *"Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië"*. Hoesein menyelesaikan pendidikannya dengan pujian pada Oktober 1910. Ia kemudian mulai menulis disertasinya yang ia pertahankan pada 3 Mei 1913, berjudul "Critische Beschouwing van de Sadjarah Banten; Bijdrage ter Kenschetsing van de Javaansche Geschiedschrijving". Sekali lagi ia mendapatkan gelarnya dengan pujian. Dan sekali lagi wakil rektor mengucapkan beberapa kalimat pujian baginya. Ia berkata bahwa promosi ini juga sangat memuaskan Prof. Snouck Hurgronje, yang melalui pencapaian Hoesein dapat dengan lebih meyakinkan memperkuat dalih-dalihnya untuk memajukan pendidikan bagi kaum pribumi. Tak lama kemudian Hoesein kembali ke Indonesia dan membina karier yang gemilang dalam bidang administrasi kolonial dan dalam dunia ilmu pengetahuan.[8]

Notokworo yang sudah disebutkan di atas adalah putra Pangeran Notodirodjo, kakak Pakoe Alam VI, penasihat dan pembantu utama raja ini. Notodirodjo dengan jelas melihat perlunya pendidikan Barat bagi generasi muda, tanpa membuang warisan budaya Jawa. Putranya bersekolah di sekolah lanjutan Belanda di Semarang dan mondok di rumah keluarga Belanda. Notokworo kemudian dikirim ke negeri Belanda, lalu diikuti oleh Noto Soeroto dan Gondowinoto. Mereka semua lulus ujian negara yang disyaratkan dan mendaftar di Leiden sebagai mahasiswa-mahasiswa kedokteran dan Hukum. Ini dilakukan Noto Soeroto pada tahun 1908, Gondowinoto pada tahun 1910. Bersama seorang kakak lain yang berada di Delft, mereka mendiami sebuah rumah di Daguerrestraat di Den Haag.

Noto Soeroto segera aktif sebagai wartawan. Dengan tidak kenal menyerah dia memperjuangkan pengertian yang lebih baik antara Belanda dengan negara jajahannya, dan dengan sabar menjelaskan kepada masyarakat Belanda budaya dan adat rakyat Hindia Belanda. Mula-mula ini dilakukannya tanpa mengganggu pelajarannya; ia lulus ujian sarjana mudanya pada bulan Juni 1911, sebagai orang Indonesia pertama yang berhasil. Sesudah ini dia makin terlibat dengan kegiatan kewartawanannya. Ketika pecah Perang Dunia Pertama dia dengan sukarela masuk dinas tentara Belanda. Dia mengikuti pendidikan perwira dan ditempatkan di perbatasan. Pada masa ini dia juga mulai menulis puisi. Sajak-sajaknya yang berbentuk prosa segera mendapat pengakuan. Karyanya diilhami oleh penyair dan filsuf Tagore, tetapi berlatar belakang kenangannya pada Jawa dan budaya Jawa. Puisi yang unik dan eksotik ini, yang begitu berbeda dari bentuk sastra Belanda lainnya, menarik perhatian banyak pengagum. Di samping giat di bidang sastra, Noto Soeroto juga aktif dalam pergelaran-pergelaran kebudayaan Jawa dan memberikan ceramah-ceramah. Minatnya pada pelajarannya makin berkurang, dan pada sekitar tahun 1919 dia meninggalkan studinya pada Fakultas Hukum. Dia terjun sepenuhnya dalam bidang penerbitan: menulis dan menerbitkan. Kemudian

---

[8] Poeze, *op. cit.*, hlm. 73-73; Jaarboek 1908-1909, hlm. 68-71; Jaarboek 1912-1913, hlm. 47.

dia juga aktif dalam politik, memperjuangkan kerjasama yang terus-menerus antara Indonesia dan Belanda; ini bertentangan dengan mayoritas mahasiswa Indonesia di Belanda yang bersikap lebih radikal. Noto Soeroto baru kembali pada tahun 1932, ketika usahanya, juga di Belanda, ternyata gagal.

Notokworo dan Gondowinoto tidak menjadi tokoh-tokoh masyarakat, tetapi termasuk juga pendahulu. Pada tahun 1918 Notokworo menjadi dokter Indonesia pertama yang dididik di Leiden, dan juga dokter Indonesia pertama dengan gelar Eropa yang tidak melewati School tot Opleiding van Inlandsche Artsen (Stovia) di Batavia. Gondowinoto menyusul Noto Soeroto, dan pada tahun 1918 menjadi orang Indonesia pertama lulusan Fakultas Hukum Belanda. Pada tahun 1919 ia mendapat gelar doktor setelah mempertahankan sejumlah tesis; ini merupakan prosedur yang diperbolehkan sampai tahun 1921, dan banyak dimanfaatkan oleh mahasiswa-mahasiswa Hukum.

Di antara orang Indonesia pertama di negeri Belanda terdapat juga putra seorang *regent,* yaitu Soemitro. Pemuda ini tidak datang karena ayahnya berwawasan luas atau bersedia membiayainya. Sebaliknya, dengan melawan kehendak ayahnya ia melanjutkan sekolah di sekolah lanjutan di Batavia, dan kekerasan tekadnya tidak berhenti di sini. Dia pergi ke Belanda sebagai penumpang kelas empat dan hampir tanpa uang sepeser pun. Dia bekerja dengan seorang penggembala di Leiden dan sebagai buruh tambang di Jerman untuk membiayai pelajarannya dalam indologi. Akan tetapi, beban ini terlalu berat baginya. Ia tidak bisa menyelesaikan studinya dan beralih ke kursus kejuruan, terutama di bidang pertanian. Soemitro kembali ke Indonesia pada tahun 1914 dan menjadi salah seorang *regent* yang sangat dihormati, dengan nama Soemitro Kolopaking.

Seorang lagi mahasiswa pendahulu yang patut disebutkan di sini adalah Soeriosoeparto, seorang Jawa yang penuh inisiatif, putra ketiga seorang pangeran dari Solo, Mangkoenegoro V, yang meninggal pada tahun 1896. Ketika rencananya untuk memperoleh pendidikan Barat dihalang-halangi, ia meninggalkan Keraton Solo dan bekerja pada seorang *regent* dan seorang residen. Kariernya diperhatikan dan diikuti dengan saksama oleh pejabat-pejabat Belanda yang jumlahnya makin lama makin meningkat. Mereka semua ini berperan penting dalam mengupayakan kepergiannya ke Belanda pada tahun 1913. Upaya ini disambut dengan gembira oleh Soeriosoeparto. Ia mendaftarkan diri di Universitas Leiden sebagai pendengar dalam mata kuliah bahasa-bahasa Timur. Ia menjadi sahabat dekat Noto Soeroto dan ia juga menjadi sukarelawan dalam dinas tentara Belanda. Soeriosoeparto sempat bertemu dengan banyak penguasa Belanda yang berpengaruh. Ini sedikit banyak merupakan bagian dari rencana pejabat-pejabat pendukung Politik Etis untuk menarik perhatian umum kepada Soeriosoeparto yang mungkin akan menggantikan Mangkoenegoro VI, yang telah menyatakan keinginannya untuk melepaskan tahtanya. Ketika hal ini menjadi semakin nyata, Soeriosoeparto didesak untuk segera pulang. Atas usaha teman-temannya ia bisa bertemu menghadap Ratu Wilhelmina sehari sebelum keberangkatannya; dan ini dimaksudkan untuk meningkatkan gengsinya dan memperbesar kemung-

kinannya menjadi pengganti Mangkoenegoro VI. Dan memang rupanya ini memberikan kesan yang baik, dan setelah beberapa perundingan, pada bulan Maret 1916 Soeriosoeparto dinobatkan menjadi Mangkoenegoro VII.

Jumlah mahasiswa Indonesia di negeri Belanda makin meningkat selama beberapa tahun, dan pada bulan Oktober 1908 diselenggarakan pertemuan di Leiden, yang dihadiri oleh 15 mahasiswa, untuk membicarakan pembentukan suatu persatuan, dan secara resmi pada bulan berikutnya berdirilah persatuan mahasiswa Indonesia dengan nama Indische Vereeniging. Dari dua puluh anggotanya yang pertama, enam di antaranya belajar di Leiden. Pada mulanya perhimpunan ini hanya bertujuan sosial, sebagai tempat pertemuan bagi mahasiswa-mahasiswa yang tersebar di negeri itu. Soemitro, Hoesein Djajadiningrat, dan yang paling utama Noto Soeroto, merupakan tokoh-tokoh yang paling menonjol dalam kepengurusan perhimpunan ini.

Semua mahasiswa Indonesia yang terdaftar sebelum tahun 1915 telah disebutkan dan, sampai akhir Perang Dunia Pertama, hanya ada beberapa tambahan saja. Perjalanan yang sulit dan berbahaya dari Hindia Belanda menyebabkan berkurangnya jumlah mahasiswa yang berdatangan ke negeri ini. Sampai tahun 1919 hanya tercatat empat mahasiswa baru. Mereka semuanya telah belajar di berbagai institut pendidikan di negeri Belanda – di sekolah lanjutan, sekolah guru, dan universitas teknik di Delft.

Jumlah mahasiswa Cina meningkat lebih cepat. Sesudah dua pendahulunya pada abad kesembilan belas, baru pada tahun 1909 Yap Hong Tjoen memulai pendidikannya di bidang kedokteran. Sampai tahun 1918 dia diikuti 15 mahasiswa Indonesia-Cina lainnya. Tak kurang dari sebelas di antaranya mengambil bidang kedokteran, dua bidang farmasi, dan dua lainnya bidang hukum. Pilihan ini sangat berbeda dengan pilihan mahasiswa Indonesia. Ada beberapa yang juga mengambil bidang kedokteran, tetapi semuanya memilih Amsterdam. Ini mungkin disebabkan mereka sudah memiliki gelar sebagai Indisch Arts dan di Amsterdam mereka dibebaskan dari beberapa ujian. Pada waktu itu Stovia belum terbuka bagi mahasiswa Cina, jadi mereka harus mengikuti semua ujian yang diprasyaratkan. Yap mengambil spesialisasi dalam bidang ophthalmology dan menjadi mahasiswa Cina pertama yang mempertahankan tesisnya di Leiden pada bulan Januari 1919. Tesisnya mengenai glaucoma. Di Indonesia Dr. Yap membuka klinik mata, mula-mula di Bandung, kemudian di Yogyakarta. Dia memiliki reputasi profesional yang tinggi dengan "Prinses Juliana Gasthuis voor Ooglijders"nya (Wisma Penderita Sakit Mata Prinses Juliana). Yap juga terlibat erat dengan pendirian Chung Hwa Hui (CHH), perkumpulan mahasiswa Cina-Indonesia di Belanda.[9]

Peranan mahasiswa Leiden di CHH cukup berarti. Selama masa ini CHH mengikuti alur moderat dan mantap. Fungsi sosialnya sangat diperhatikan, begitu pula kesamaan latar belakang dan negara asal.

---

[9] Leo Suryadinata, *Eminent Indonesian Chinese: Biographical Sketches* (Singapore: Gunung Agung, 1981), hlm. 173-174.

Kesemuanya ini tercermin dalam terbitan berkala CHH, yaitu *Chung Hwa Hui Tsa Chih*. Yang patut dicatat adalah perhatian dan hubungannya yang erat dengan negeri Cina. Diplomat-diplomat Republik Cina menjadi tamu kehormatan pada pertemuan-pertemuan CHH, dan ceramah-ceramah yang kadang-kadang mereka berikan akan dimuat kembali pada terbitan CHH. Ketika Jepang menyerbu Cina pada tahun tiga puluhan, sebagian besar majalah CHH memuat uraian dan analisis tentang kebiadaban perilaku Jepang dan niat-niat jahatnya. Hubungan CHH dengan persatuan mahasiswa Indonesia secara umum baik, walaupun CHH menjaga jarak. Ketika untuk beberapa waktu Perhimpunan Indonesia, demikian namanya waktu itu, condong ke aliran Komunis, CHH memutuskan hubungan. Ketika PI kembali menempuh alur yang lebih moderat sekitar tahun 1935, hubungan berlanjut lagi dan PI sepenuhnya mendukung kegiatan CHH untuk membantu rakyat Cina yang menderita.

Pada zaman Yap Hong Tjoen juga terdaftar mahasiswi yang pertama: Sien Everdien Ongkiehong, yang belajar farmasi dari tahun 1917 sampai 1925. Dia adalah anggota keluarga Ongkiehong yang kedua yang belajar di Leiden. Akhirnya empat putra dan dua putrinya menjadi mahasiswa di Leiden; memang kejadian yang langka. Tiga menjadi dokter dan tiga menjadi apoteker. Putri kedua, Anna Lucia, belajar kedokteran pada tahun 1920. Ayah mereka pedagang yang kaya raya dan berpikiran maju di Ambon. Dia menerima sepenuhnya kebudayaan Barat sehingga keenam belas anaknya pun diberi nama panggilan Belanda dan pendidikan Belanda sepenuhnya. Delapan atau sembilan anaknya dikirim ke negeri Belanda untuk belajar di sekolah lanjutan atau universitas, termasuk kedua gadisnya. Ini membuat dia dikecam keras oleh masyarakat Cina di Ambon, karena menurut adat, sebelum seorang gadis Cina menikah, dia harus selalu berada di bawah pengawasan orang tuanya. Tugas ini diambil alih oleh abang-abangnya. Ketika ayahnya meninggal pada kira-kira tahun 1920, secara berturut-turut kakak yang lebih tua melakukan kewajibannya untuk membiayai pendidikan adik-adiknya. Keluarga Ongkiehong berhubungan erat dengan keluarga Cina lain yang juga berasal dari Ambon, yaitu keluarga Njiokiktjien, yang mempunyai empat anak di Leiden. Di antaranya seorang gadis yang bernama Anna Lucia, yang menjadi mahasiswi kedua yang mendaftarkan diri di Leiden pada tahun 1919. Namun, rupanya studinya di Fakultas Sastra gagal karena ia meninggalkan Leiden setelah dua tahun tanpa pernah lulus ujian. Mahasiswa bersaudara ini tinggal di satu rumah, mula-mula di Laan van Meerdervoort di Den Haag, kemudian di Zoeterwoudsche Singel di Leiden. Semua putra-putri Ongkiehong kembali ke Hindia Belanda untuk mempraktikkan profesi mereka, tetapi perkembangan sesudah Perang Dunia II menyebabkan mereka kembali lagi ke Belanda, dan kali ini untuk selamanya. Hanya Anna Lucia tetap di Indonesia. Dia telah memeluk agama Roma Katolik dan bekerja di misi.[10]

---

[10] Percakapan pribadi.

Sampai tahun 1920 jumlah mahasiswa Indonesia yang terdaftar paling banyak empat orang per tahun. Meskipun masukan ini kecil, tetapi dalam almanak Korps Mahasiswa Leiden pada tahun 1919 tercatat delapan belas mahasiswa yang berasal dari Hindia Belanda. Yang termasuk dalam keluarga universitas tidak hanya mahasiswa, tetapi juga para "guru-bantu". Pada tahun 1918 para guru-bantu ini diangkat untuk mengajar bahasa Jawa dan Melayu, terutama untuk bercakap-cakap. Menurut berita pers, pengangkatan seperti ini telah dilakukan sejak tahun 1910 di Leiden; dua tahun kemudian nama para guru ini juga disebutkan dalam koran. Oleh suatu sebab yang tidak jelas, baru enam tahun kemudian rencana ini dapat diwujudkan. Para mahasiswa dilatih dengan bantuan guru-guru bantu ini. Dengan sendirinya, bagi para mahasiswa yang sedang belajar indologi latihan-latihan ini sangat berguna. Karena perang yang sedang berlangsung, maka tenaga guru diambil dari orang-orang Indonesia yang tinggal di negeri Belanda. Yang pertama diangkat adalah Dahlan Abdoellah untuk bahasa Melayu dan Samsi Sastrowidagdo untuk bahasa Jawa. Samsi datang di negeri Belanda pada tahun 1913 untuk mengambil ijazah guru; dia dibiayai oleh Yayasan Boedi Oetomo yang didirikan oleh orang-orang Jawa. Ketika dananya habis, pembiayaan diambil alih oleh satu yayasan Belanda. Oleh karena itu, pengangkatannya sebagai guru-bantu dengan gaji F 3.000 setahun, merupakan jalan keluar yang sangat diharapkan. Dahlan Abdoellah, seorang Minangkabau, juga belajar di sekolah guru, setibanya di negeri Belanda pada tahun 1913. Dia anggota terkemuka dari Indische Vereeniging dan pembicara radikal dalam semua pertemuan.

Dengan berakhirnya Perang Dunia Pertama dan membaiknya hubungan, makin banyak mahasiswa Indonesia dan Cina datang ke negeri Belanda. Ini merupakan akibat makin besarnya kesempatan pendidikan di Indonesia yang disebabkan oleh Politik Etis. Tidak hanya beberapa gelintir orang yang mewakili golongan elit Jawa saja yang bisa melanjutkan ke sekolah lanjutan, tetapi banyak pemuda-pemuda dari lapisan masyarakat lain berupaya mendapat tempat dalam pendidikan lanjutan. Hal ini dimungkinkan karena sistem pemberian beasiswa yang berlaku. Meskipun demikian, yang terdaftar hanya beberapa ratus orang saja. Akan tetapi, dari kelompok inilah calon-calon mahasiswa yang akan belajar di negeri Belanda dipilih. Dan apabila seorang mempunyai bakat tetapi tidak mempunyai uang, Pemerintah Hindia Belanda akan memberikan beasiswa.

Selain beasiswa-beasiswa ini, Pemerintah Hindia Belanda baru saja mengumumkan agar para dokter dan dokter hewan pribumi yang pegawai negeri berusaha menambah kualifikasi mereka dengan mencari gelar dari universitas Belanda. Mereka diberi kesempatan untuk belajar dengan tetap menerima gaji. Pada mulanya mereka kebanyakan pergi ke Amsterdam dan Utrecht.

Untuk mahasiswa hukum ada kesempatan baru sejak tahun 1921. Profesor C. van Vollenhoven, seorang ahli hukum yang terkenal bersifat otoratif dan liberal, berjuang meyakinkan universitasnya, Dinas Kolonial, dan Kementerian Pendidikan, tentang perlunya memberikan fasilitas-fasilitas khusus bagi mahasiswa hukum dari Indonesia. Ia didukung oleh Indische Vereeniging dan Chung Hwa Hui. Tuntutan mereka dikabulkan

pada tahun 1920, yaitu pembebasan ujian B.A. bagi mereka yang telah lulus dari Rechtsschool di Batavia. Kecuali ini, satu mata kuliah baru diberikan, yaitu Hukum Hindia Belanda, yang merupakan mata kuliah lengkap dan berdiri sendiri. Bersama dengan indologi, hukum Hindia Belanda ini diajarkan di fakultas baru, yaitu yang merupakan gabungan antara fakultas hukum dan fakultas sastra. Bagi para mahasiswa Indonesia, yang sudah ataupun yang belum menyelesaikan studinya di Rechtsschool, ini merupakan prospek yang menarik. Sangat cocok dengan kebutuhan birokrasi kolonial yang makin luas. Lagi pula, ini juga memberikan kesempatan yang sangat baik bagi orang-orang Indonesia untuk memperoleh gelar akademik Belanda yang bergengsi. Peraturan baru ini mempunyai dampak langsung. Tidak kurang dari delapan ahli hukum Indonesia melepaskan pekerjaannya dalam pemerintahan dan pergi ke Leiden dengan biaya sendiri. Dua tahun kemudian jumlah mereka sudah meningkat menjadi 27. Akan tetapi, di antara mereka ada sekelompok yang dikirim oleh Pemerintah Hindia Belanda untuk memperoleh gelar tambahan. Ini membuktikan betapa menariknya peraturan baru yang fleksibel tersebut. Angka-angka menunjukkan bahwa mata kuliah hukum Hindia Belanda menjadi pilihan sebagian besar mahasiswa Indonesia.

Untuk tiga mahasiswa yang tiba di negeri Belanda pada tahun 1919 setelah Perang Dunia berakhir, peraturan itu terlambat. Maramis, Pamontjak, dan Soebardjo masih harus mengikuti peraturan lama, yaitu menempuh ujian negara dulu baru kemudian mengikuti kuliah ilmu hukum. Maramis tidak putus asa; dia menjadi ahli hukum pada tahun 1924. Bagi Soebardjo dan Pamontjak mula-mula semuanya berjalan lancar, tetapi setelah ujian sarjana mudanya mereka mulai terjun dalam politik yang beraliran lebih radikal. Baru pada tahun 1933 dan 1940 akhirnya mereka menyelesaikan studinya dengan berhasil.

Dari semua mahasiswa hukum, Gondokoesoemo ternyata yang paling menonjol. Tujuh bulan setelah mendaftar ia memperoleh gelar sarjananya. Setahun kemudian ia mempertahankan disertasinya dan pada waktu bersamaan dia berhasil lulus ujian hukum Hindia Belanda yang memberikan peluang baginya untuk duduk dalam Dewan Hakim Hindia Belanda. Pada kesempatan itu Profesor van Vollenhoven, sebagai *supervisor,* dan Profesor Snouck Hurgronje yang menjabat sebagai *vice-chancellor,* menyampaikan pidato dan memuji doktor muda ini yang berpakaian adat Jawa, seperti para pendukungnya.

Sesuai dengan jiwa Politik Etis, Leidsch Universiteits Fonds (LUF), badan swasta yang memberi dukungan finansial pada usaha-usaha akademik dan kemahasiswaan, menetapkan pada tahun 1921 untuk memberi hadiah tahunan kepada yang lulus terbaik ujian sarjana di Batavia Rechtsschool, dalam bidang hukum Belanda atau Hindia Belanda. Hadiah Kanaka sebesar F 500, dan Gadjah Mada F 750 sangat menyenangkan bagi yang mendapatkan. Yang mendapat hadiah Kanaka: Oerip Kartodirdjo (1922), Soemardi (1923), Soesanto Tirtoprodjo (1925), Hadi (1926), Wirjono Prodjodikoro (1927), Soekanto (1933), Maria Ullfah Achmad (1934), dan Teuku Moehamad Hasan (1934). Satu-satunya pemenang hadiah Gadjamada adalah Soepomo pada tahun 1928.

Selain di Fakultas Hukum tidak banyak mahasiswa Indonesia di fakultas lain. Pada tahun 1921 Harsoadi mulai belajar matematika. Dia mendapat beasiswa F 800 per tahun untuk waktu tujuh tahun, jumlah yang diberikan kepada semua pemegang beasiswa waktu itu. Harsoadi tidak berhasil; dia dikembalikan pada bulan Desember 1924. Di Fakultas Sastra ada tiga mahasiswa Indonesia. Pandoe Soeradhiningrat dikirim oleh penguasa Hindia Belanda untuk belajar bahasa Jepang agar dapat bekerja sebagai pengalih bahasa bagi misi diplomatik Belanda di Tokyo. Soeleiman menerima beasiswa selama satu tahun untuk belajar dan menperoleh diploma guru bahasa Melayu dan Jawa di Sekolah Lanjutan. Akan tetapi, rupanya ia tidak berniat kembali ke Indonesia setelah satu tahun. Ia beralih ke bahasa-bahasa Indonesia di Leiden tetapi tidak banyak mencapai kemajuan. Sebagai mata pencaharian ia mengajar bahasa Melayu dan Jawa, mula-mula di Utrecht, kemudian di Leiden. Rupanya ia dan istri-Belandanya menetap di negeri Belanda karena pada tahun 1940 ia masih aktif di Leiden. Mahasiswa ketiga berikut ini merupakan kisah keberhasilan. Raden Ngabehi Poerbatjaraka, yang dilahirkan di Solo, sejak usia muda sudah tertarik pada bahasa Jawa Kuna dan sejarah pra-kolonial Pulau Jawa. Kecerdasan dan kerajinannya menarik perhatian sang residen. Pola yang sudah tidak asing mulai diberlakukan lagi. Pemuda ini ditaruh di bawah asuhan pakar-pakar Belanda, terutama Dr. N.J. Krom, dan mendapat pendidikan yang sesuai. Kekurangannya dalam pendidikan formal tidak menjadi penghalang baginya untuk menerbitkan tulisan-tulisannya dalam majalah-majalah ilmiah. Para mentornya kemudian memutuskan bahwa akan sangat bermanfaat apabila ia diperkenalkan kepada ilmuwan-ilmuwan dan institusi-institusi Belanda. Segera ditemukan alasan untuk melaksanakan ini; Poerbatjaraka diangkat sebagai pengganti Samsi Sastrowidagdo. Dia diperkenankan mengikuti kuliah bahasa-bahasa Indonesia dengan ijin khusus dari Universitas dan Kementerian. Sebagai guru ia tidak begitu berhasil, karena penguasaan bahasa Belandanya yang terbatas tidak memungkinkan pengalihan pengetahuan secara efisien. Akan tetapi, studinya berjalan lancar. Pada bulan Juni 1926 dia berhasil mendapat gelar doktornya. Dengan kata-kata berbunga ia menyampaikan terima kasihnya kepada Krom, yang waktu itu menjadi guru besar di Leiden, "Perasaan yang ada di dalam hati saya untuk semua yang telah Anda lakukan bagi saya tidak dapat saya ungkapkan dalam bahasa-bahasa yang saya kuasai. Akan tetapi, karena hati saya mendorong saya untuk berbicara, betapapun banyaknya kekurangannya, saya ingin mengatakan kepada Anda dalam beberapa kata sesuai adat Jawa, 'Anda telah menjadikan saya manusia yang terhormat.' "

Poerbatjaraka bukanlah seseorang yang mengagumi ilmu dan administrasi Belanda secara membudak. Dengan bangga ia membina kebudayaan Jawa melalui tulisannya, kuliahnya, dan pergelaran tari-tariannya. Apabila perlu ia bisa, dengan keras dan emosional, mengecam orang-orang Belanda. Sekembalinya di tanah air, Poerbatjaraka mulai membina kariernya yang berhasil di bidang spesialisasinya, yang menjadikan dia pakar utama di Indonesia dalam bidang bahasa Jawa Kuno.

Bersamaan waktu dengan Poerbatjaraka, Soetan Mohammad Zain menggantikan Dahlan Abdoellah sebagai asisten dosen. Pada waktu itu Zain sudah merupakan orang terpandang di Hindia Belanda. Dia adalah anggota Dewan Kota Batavia dan Dewan Rakyat Hindia Belanda, suatu badan konsultatif.

Selain yang sudah disebutkan di atas, masih ada beberapa mahasiswa Indonesia yang belajar indologi di Leiden. Mengenai mahasiswa keturunan Cina, jumlahnya dibatasi sampai tiga atau empat per tahun untuk bidang kedokteran dan farmasi.

Mahasiswa Indonesia generasi baru yang datang ke negeri Belanda membawa pengalaman yang berbeda dari para pendahulu mereka. Di Hindia Belanda mereka telah menyaksikan dan beberapa bahkan ikut serta dalam permulaan tumbuhnya berbagai macam perserikatan pembaruan yang berani mengecam Pemerintahan Hindia Belanda secara makin terbuka. Melalui kegiatan dalam seksi pemudanya, mereka mendapat pengalaman pertama dalam kegiatan politik, organisasi, dan aksi. Kesadaran awal ini mau tidak mau makin menjadi kuat di negeri Belanda. Di sini hak-hak demokrasi sepenuhnya berlaku; dan baru di sini para mahasiswa ini menyadari betapa otoriter dan rasialisnya masyarakat Hindia Belanda. Di sana terdapat garis-garis batas kulit berwarna yang tidak mungkin diterobos. Garis pemisah ini yang pertama dan terutama menentukan kedudukan dan perilaku seseorang. Di negeri Belanda garis-garis pembatas ini tidak ada dan mahasiswa-mahasiswa Indonesia bahkan diperlakukan dengan lebih hormat daripada mahasiswa Belanda sendiri. Tidak mengherankan jika mereka merasa tidak puas dengan situasi di Hindia Belanda dan, pada usia yang reseptif, mereka sudah terbawa ideologi dan cara-cara perbaikan yang lebih radikal, yang berkembang secara bebas di negeri Belanda. Dengan demikian Indische Vereeniging berubah menjadi radikal. Prosesnya diawali dengan mengganti namanya menjadi Indonesische Vereeniging (1922) dan kemudian menjadi Perhimpunan Indonesia pada tahun 1925. Nama majalahnya diganti secara provokatif menjadi *Indonesia Merdeka*. Kelompok mahasiswa hukum di Leiden merupakan sebagian dari penggerak perubahan-perubahan ini. Mereka merupakan kelompok terbesar, dengan usia rata-rata yang lebih muda, dan tentu saja mereka dipengaruhi oleh studinya dalam bidang hukum dan keadilan, di bawah asuhan dosen-dosen Belanda yang liberal dan progresif.

Pada tahun 1923 dewan Perhimpunan Indonesia menyusun program yang secara drastis memutuskan hubungannya dengan masa lampaunya. Tiga dari lima anggota dewan adalah mahasiswa Fakultas Hukum Leiden; ketuanya Iwa Koesoemasoemantri Hatta yang belajar ekonomi di Rotterdam merupakan ideologis dan organisator yang besar. Dialah yang mengilhami penggunaan ungkapan-ungkapan radikal seperti kemerdekaan, mandiri, nirkerja sama, dan persatuan. Artikel dalam *Indonesia Merdeka* hampir semuanya, tanpa kecuali, berputar sekitar tema-tema ini. Karena majalah ini hanya untuk para anggotanya, maka sikapnya yang radikal belum sampai kepada masyarakat umum. Akan tetapi, ini terjadi ketika diterbitkan edisi khusus memperingati 15 tahun berdirinya organisasi tersebut. Ada tiga belas artikel tanpa nama, yang kebanyakan ditulis oleh

mahasiswa Fakultas Hukum di Leiden, yang mengeksploitir tema baru tentang antikolonialisme, *mismanagement* Belanda, dan pertentangan fundamental antara penjajah dan yang dijajah. Penerbitan ini menggun-cangkan pers Belanda. Komentar-komentarnya menuding Universitas Leiden sebagai biang keladi. Profesor-profesor etika universitas ini yang terkenal dianggap bertanggung jawab atas perubahan sikap para mahasiswa yang menjadi begitu radikal. Banyak teori dikemukakan untuk mencari penyebabnya dan cara-cara untuk memperbaiki proses naas ini. Dalam hal yang terakhir ini Raadsman voor Studeerenden (Penasihat Mahasiswa) memegang peranan penting. Jabatan ini diadakan pada tahun 1916; sebagian dari tugasnya adalah melayani dan mengawasi mahasiswa Indonesia. Dengan penuh keprihatinan, penasihat ini melalui laporan tahunannya minta perhatian Kementerian Wilayah Jajahan mengenai sikap para mahasiswa yang makin berubah menjadi radikal. Penasihat mengeluh karena kemampuannya untuk mengawasi dan mempengaruhi perilaku para mahasiswa makin berkurang. Dikatakan bahwa kalau tidak terpaksa karena urusan keuangan, para mahasiswa selalu menghindari berhubungan dengan penasihat. Hanya mereka yang beasiswanya dibayar melalui penasihat, terpaksa sedikitnya mengadakan hubungan secara resmi. Penasihat tidak segan mengambil tindakan tegas: teguran, ancaman penarikan beasiswa, surat-surat pernyataan yang menyatakan bahwa penanda tangan tidak akan melibatkan diri dalam tindakan radikal, surat-surat kepada orang tua para mahasiswa yang pada umumnya adalah pendukung pemerintah, semua ini dipakai untuk mengekang aksi mahasiswa. Akan tetapi, tidak berhasil. Mereka melanjutkan aksinya secara terselubung; rapat-rapat diadakan secara tertutup, dan kalau berbicara di depan umum mereka memakai nama samaran dan penerima beasiswa menduduki jabatan dalam pimpinan-bayangan PI. Di depan umum hanya beberapa mahasiswa bertindak atas nama PI, yaitu mereka yang tidak terlibat oleh beasiswa, yang tidak perlu mengkhawatirkan orang tuanya atau kehilangan kesempatan menjadi pegawai pemerintah. Ancaman-ancaman ini ternyata juga membawa akibat yang tidak diinginkan: persatuan menjadi makin erat, dan sebagai kelompok yang memisahkan diri pandangan mereka menjadi makin tertutup. Dalam keadaan seperti itu, mereka tidak bisa menghargai pandangan orang lain. Pendapat yang bertentangan tidak diterima dan para anggota diharuskan minta izin PI sebelum berbicara atau menulis tentang politik dalam forum umum. Noto Soeroto dihukum karena tidak menaati peraturan ini. Ia dikeluarkan dari PI. Ia masih merupakan pembicara yang gigih memperjuangkan hubungan baik antara negara Belanda dan Indonesia, dan kerja sama yang akan menguntungkan kedua negara. Dia merasa yakin bahwa pemerintahan oleh Belanda masih diperlukan untuk beberapa tahun lagi. Noto Soeroto sudah mendapat nama di negeri Belanda, sebagai sastrawan, penerbit, dan filsuf. Untuk membendung apa yang menurut dia adalah jalur bencana yang ditempuh PI, dia menerbitkan majalah bulanan yang disebut *Oedaya* dan juga buku-buku dan buklet, dan berbicara pada beberapa kesempatan. Cita-citanya mengilhami perserikatan Nederlandsch-Indisch Verbond van Jongeren Organisaties (NIVIO). Mahasiswa Indonesia yang termasuk

golongan "mayoritas diam" bergabung dengan NIVIO. Organisasi ini menyatakan bahwa 55% mahasiswa di Leiden menjadi anggotanya. Tentu saja PI mencaci maki para "pembelot" ini. Dan tidak hanya itu saja. Dengan menempatkan anggota PI di depan rumah anggota NIVIO, mereka menghalangi anggota NIVIO untuk menghadiri rapat-rapat. Karena beberapa alasan, NIVIO dan Noto Soeroto tidak bertahan lama.

Kejadian berikut ini menggambarkan suasana khas di antara anggota PI waktu itu. Lambang PI adalah bendera merah-putih dengan kepala kerbau di tengahnya. Di rumah Soebardjo yang sering dijadikan tempat pertemuan para mahasiswa untuk membahas masalah-masalah politik, bendera ini ditempelkan di tembok ruang duduk. Ali Sastroamidjojo mengenangkan kembali,

"Tiap kali kami akan ujian, kami harus berdiri di depan bendera dan berdoa sejenak untuk menguatkan kemauan dan kemerdekaan tanah air. Pada suatu waktu, seseorang yang bernama Mr. Achmad akan menempuh ujian sarjana hukum. Saya menemani dia di universitas, dan walaupun dia penuh percaya diri, karena memang dia telah bekerja keras, ternyata dia gagal dan harus ujian ulang tiga bulan lagi. Achmad sangat kecewa dan tidak mengerti bagaimana bisa gagal. Saya bertanya kepadanya apakah sebelum ujian dia sudah pergi ke rumah Soebardjo dan mengheningkan cipta di depan bendera merah-putih dengan gambar kepala kerbau. Achmad terperanjat dan mengaku bahwa hal itu belum ia lakukan karena ia lupa sama sekali. Dia berjanji bahwa lain kali ia tidak akan melupakan 'upacara bendera' itu. Tiga bulan kemudian ia ujian lagi dan lulus. Dia berkata kepada saya bahwa sebelum ujian dia telah berdiri di depan bendera dan mengheningkan cipta, tidak hanya beberapa detik, melainkan selama lima menit. Menurut dia, inilah sebabnya mengapa ia lulus."[11]

Penasihat mengikuti perkembangan ini dengan was-was. Dengan sekuat tenaganya dan dengan semua sarana yang ia miliki, ia berusaha untuk menciptakan hubungan yang serasi, tetapi hasilnya membuat ia putus asa. Dia malah merasa bahwa sebaiknya golongan elit Indonesia tidak mengirim anak-anaknya untuk belajar di negeri Belanda; "wataknya, kesehatannya, dan masa depannya akan dirugikan". Nasihat ini dapat dibenarkan karena pada tahun 1924 dan 1927 di Batavia telah dibuka Fakultas Hukum dan Fakultas Kedokteran. Jadi, tidak perlu lagi ke negeri Belanda untuk memperoleh gelar; fakultas-fakultas di Indonesia ini sama tarafnya dengan fakultas di negeri Belanda.

Penasihat berperan penting dalam mendorong Menteri Wilayah Jajahan dan Menteri Kehakiman untuk menuntut para pemimpin PI yang tindakannya dianggap sebagai tindakan kriminal. Setelah PI bergabung dengan pemimpin Komunis Indonesia dalam pengasingan, setelah mereka mulai aktif dalam Liga yang berhaluan kiri dan menentang penindasan imperialisme dan kolonialisme, dan setelah pemberontakan Partai Komunis Indonesia menyadarkan penguasa-penguasa Belanda bahwa situasinya

---

[11] C.L.M. Penders (ed.), *Milestones on my Journey; The Memoirs of Ali Sastroamijoyo, Indonesian Patriot and Political Leader* ([St. Lucia]: University of Queensland Press. 1979) hlm. 22.

sudah sangat gawat, barulah polisi Belanda bertindak. Empat rumah mahasiswa digeledah pada bulan Juni 1927 dan banyak dokumen ditemukan. Sebagai kelanjutannya, pada bulan September tiga mahasiswa Fakultas Hukum ditangkap, yaitu Ali Sastroamidjojo, Abdoelmadjid Djojoadhiningrat, dan Pamontjak, bersama-sama dengan Hatta. Soebardjo dan Nazif, juga mahasiswa Fakultas Hukum Leiden, memilih tinggal di luar negeri, karena mereka khawatir akan ditangkap. Kekhawatiran mereka cukup beralasan.

Salah satu dari tiga yang ditangkap, yaitu Ali Sastroamidjojo, menghadapi masalah lain di samping penahanan dan pengadilannya yang akan datang. Ujian sarjananya harus ditempuh empat minggu lagi. Kalau ini tidak dilakukan maka semua mata kuliah yang sudah lulus akan mubazir dan ia harus mengulang semuanya lagi. Untuk ini ia tidak mempunyai uang, jadi ia harus pulang; ini berarti bahwa semua upaya belajarnya sia-sia. Dengan bantuan penasihat hukum yang diperbantukan kepadanya dan digaji oleh Sociaal-Democratische Arbeiders Partij, ia berhasil mendapat izin untuk menempuh ujian. Pada hari yang sudah ditetapkan, perserikatan pemuda sosialis merencanakan akan mengadakan demonstrasi di depan gedung universitas. Akan tetapi, pihak yang berwajib, dengan persetujuan senat Fakultas Hukum, memajukan tanggal ujian dua hari sebelumya. Ali Sastroamidjojo mengingat kembali peristiwa itu:

"Pada hari ujian pagi-pagi sekali saya dibawa ke Leiden dalam mobil penjara dengan kawalan dua polisi rahasia. Setelah kami tiba, kedua pengawal dan saya masuk melalui pintu belakang ke lantai dasar universitas di Rapenburg, dan dari sana kami langsung ke "kamar berkeringat", yaitu sebuah kamar di dekat ruang ujian di mana setiap mahasiswa yang akan menempuh ujian harus menunggu. Kemudian saya dibawa masuk ke ruang ujian; di belakang meja hijau sudah duduk para guru-besar Fakultas Hukum yang meminati "Undang-Undang Hindia Belanda". Semua guru-besar yang ternama di Belanda waktu itu ikut hadir: Profesor C. van Vollenhoven, Profesor Hazeu, Profesor Andre de la Porte, dan Profesor Scheltema. Ujian universitas semacam ini biasanya terbuka untuk semua orang yang berminat; mereka akan duduk di belakang mahasiswa yang sedang diuji. Akan tetapi, dalam kasus saya tidak ada orang lain yang boleh hadir kecuali kedua polisi rahasia yang mengawal saya.

Selama dua jam saya harus menjawab pertanyaan-pertanyaan para profesor. Perlu saya jelaskan di sini bahwa dari pertanyaan yang diajukan dan dari sikap para profesor pada waktu itu, orang tidak bisa mengetahui sedikit pun bahwa status saya adalah tahanan politik. Sikap dan tindakan mereka benar-benar sebagai ilmuwan. Ini membuat saya tenang dan memungkinkan saya mencurahkan perhatian sepenuhnya kepada ujian. Saya lupa hal-hal lain, bahkan saya tidak lagi merasakan pandangan mata tajam dari kedua pengawal di belakang saya. Tanpa saya sadari ujian sudah berakhir. Saya diminta menunggu di luar untuk memberikan kesempatan kepada para profesor untuk menentukan keputusan mereka. Sesudah menunggu sebentar, saya diminta untuk masuk lagi, dan ketua senat fakultas memberitahukan bahwa saya lulus dan berhak menyandang gelar sarjana hukum. Saya sangat lega, dan dengan kerendahan hati saya mengucap syukur kepada Allah. Sekarang saya bisa dengan lebih tenang memusatkan perhatian saya pada tuduhan yang diajukan kepada kami berempat, dan saya merasa tidak peduli berapa tahun saya akan dipenjarakan.

Dengan pikiran seperti ini saya meninggalkan ruang ujian untuk menemui istri dan anak saya. Saya tidak diperkenankan berbicara dengan mereka untuk waktu lama; pengawal saya hanya memberi waktu secukupnya untuk memberitahukan hasil ujian saya. Akan tetapi, saya memakai kesempatan ini sebaik-baiknya, dan dengan berbicara secepat mungkin saya bisa menitipkan pesan pada istri saya untuk teman-teman yang masih bebas."[12]

Pengadilan keempat mahasiswa yang telah enam bulan ditahan, berakhir dengan kekalahan total bagi para penguasa. Tuduhan mereka, yaitu bahwa para mahasiswa menimbulkan tindak kekerasan melawan pihak berwenang, dinyatakan tidak terbukti dan para terdakwa dibebaskan dengan segera. PI telah menang dan pemerintah benar-benar kehilangan muka.

Dalam sejarah universitas tercatat kejadian yang langka, yaitu seorang mahasiswa hukum yang sedang dipenjara lulus ujian sarjana.

Sampai tahun 1930 tidak ada perubahan yang berarti dalam jumlah mahasiswa Indonesia di Leiden. Bagian terbesar memilih belajar Hukum Hindia Belanda. Dari tahun 1923 sampai 1930 tercatat 75 mahasiswa Hukum, sedangkan di Fakultas Kedokteran terdaftar 10 mahasiswa. Setelah masa sepi sebentar dari tahun 1926 sampai 1928, jumlah yang mendaftarkan diri naik lagi menjadi 16 pada tahun 1930.

Untuk pertama kalinya mahasiswa kedokteran datang di Leiden dalam jumlah yang cukup berarti. Kebanyakan dari mereka adalah dokter lulusan Stovia yang sudah bekerja beberapa tahun sebagai dokter pemerintah atau swasta, dan ingin memperoleh gelar Eropa. Jadi tentu saja mereka sedikit lebih tua dari mahasiswa Fakultas Hukum, dan kebanyakan juga disertai istri dan anak-anaknya dan lebih moderat dalam urusan politik. Biasanya dalam beberapa tahun saja mereka sudah bisa lulus ujian dokter. Hanya beberapa orang aktif di luar profesi mereka. Kadang-kadang mereka bertindak sebagai tuan rumah dan sebagai bapak bagi teman-teman setanah air mereka yang lebih muda. Begitulah Asikin Widjajakoesoema; rumahnya yang besar sering dijadikan tempat pertemuan PI pada tahun dua puluhan, dan masakan Ibu Asikin yang lezat tentu saja menjadi daya tarik tersendiri.[13] Mahasiswa lain yang terkenal adalah ahli penyakit lepra yang tersohor, J.B. Sitanala. Beberapa dokter ini hanya datang di Leiden untuk waktu pendek; untuk belajar pada Institut Kedokteran Tropis, misalnya. Lain-lainnya mendapatkan tutor mereka di Universitas Leiden.

Akhirnya, wanita Indonesia yang pertama mendaftarkan diri adalah Ida Lamongga Haroen Al Rasjid. Dia belajar kedokteran, mula-mula di Utrecht dari tahun 1923, tetapi pada tahun 1927 dia pindah ke Leiden. Dia putri seorang dokter Indonesia dari Sumatra Selatan. Pada tahun 1931 dia lulus dan menjadi wanita Indonesia pertama dengan gelar akademik. Dia tidak bergaul dengan mahasiswa Indonesia lainnya. Dia kembali ke Indonesia, tetapi hanya sebentar saja. Dia kembali lagi ke Belanda dan menikah dengan seorang dokter Belanda dan menjadi warga negara

---

[12] Penders, *op. cit.*, hlm. 33-34.
[13] Penders, *op. cit.*, hlm. 21-22.

Belanda. Karena ia memisahkan diri dari kelompoknya, maka ia tidak pernah diberi pengakuan dan kehormatan sebagai wanita Indonesia yang pertama mendapat gelar akademik.

Di antara mahasiswa-mahasiswa hukum terdapat banyak tokoh-politik pada masa mendatang. Masa pembentukan mereka di PI, sampai tahun 1942, dilanjutkan dengan kegiatan mereka dalam partai-partai nasional, yang kegiatan politiknya didasarkan atas asas yang mendasari PI. Setelah Indonesia merdeka banyak yang menduduki jabatan tinggi dalam pemerintahan, di antaranya yang patut disebutkan adalah: Soebardjo, Maramis, Ali Sastroamidjojo, Soesanto Tirtoprodjo, Iwa Koesoemasoemantri, Sartono, Iskaq Tjokroadisoerjo, dan Soenarjo.

Fakultas Hukum makin menarik banyak mahasiswa Cina. Dari tahun 1923 sampai 1930 Hukum Belanda dan Hindia juga menjadi favorit di antara mahasiswa Cina, dan jumlah mahasiswa yang mendaftar di fakultas ini sama dengan jumlah yang mendaftar di Fakultas Kedokteran dan Farmasi.

Di samping ini, mahasiswa-mahasiswa yang menjadi asisten-dosen juga masih aktif. Zain dan Poerbatjaraka sudah pergi dan digantikan oleh H. Ismail dan M. Prawiroatmodjo pada tahun 1926. Kemudian pada tahun 1930 mereka ini diganti oleh Soejoed Martosoehardjo. Akan tetapi, karena penghematan atas anggaran universitas yang dilakukan pemerintah, keduanya diberhentikan pada tahun 1933.

Berbeda dari apa yang diperkirakan, jumlah mahasiswa baru sesudah tahun 1930 mula-mula tidak menyusut. Pada tahun 1931 dan 1932 lebih dari 20 mahasiswa dan kira-kira 10 mahasiswa Cina mendaftarkan diri. Sesudah itu barulah jumlahnya menurun perlahan-lahan. Mungkin ini disebabkan oleh depresi yang sedang melanda dunia waktu itu, sehingga hanya sedikit sekali yang bisa membiayai studi yang begitu lama dan mahal. Pengurangan drastis dalam anggaran pemerintah juga berdampak pada beasiswa. Hampir semuanya dihentikan. Mahasiswa hukum dan kedokteran dikembalikan ke fakultas yang sama di Batavia. Keadaan ini makin terasa sesudah tahun 1934 ketika yang mendaftar dari Indonesia hanya sekitar 10, sama dengan jumlah mahasiswa yang masuk. Ini berarti jumlah seluruh mahasiswa Indonesia di Leiden mencapai maksimumnya antara tahun 1933-1934, yaitu 140 orang, yang terdiri atas 80 orang Indonesia dan 60 orang Cina. Jumlah ini menurun perlahan-lahan sehingga mencapai 100 orang pada tahun 1939, yaitu 60 Indonesia dan 40 Cina. Tampaknya ada perubahan dalam selera orang Indonesia pada tahun tiga puluhan. Pada tahun-tahun pertama Hukum Hindia Belanda menarik minat sebagian besar pendatang, namun peminat untuk bidang kedokteran juga makin lama makin meningkat. Mulai tahun 1936 kecenderungannya berbalik. Yang mendaftarkan untuk Hukum Hindia Belanda makin berkurang, sehingga jumlah mahasiswa kedokteran menjadi lebih besar walaupun jumlah yang masuk fakultas ini tetap. Untuk mahasiswa-mahasiswa Cina tampak kecenderungan yang berlawanan. Peminat untuk Hukum Hindia Belanda meningkat, sedangkan untuk kedokteran menurun. Farmasi masih tetap seperti sediakala dan dalam masa sepuluh tahun secara keseluruhan jumlah mahasiswanya lebih banyak daripada yang terdaftar di Fakultas Kedokteran.

Menurut kesan saya, jika dibandingkan dengan tahun dua puluhan kelompok mahasiswa Indonesia masa ini memiliki sifat-sifat yang lebih beragam. Hanya ada satu kelompok besar yang bisa dipisahkan, yaitu kelompok dokter-Stovia yang berjumlah dua puluh lima orang dan semuanya berhasil menggondol gelar Eropa yang sangat didambakan. Tidak ada seorang pun yang gagal dalam kelompok ini. Satu bukti tingginya mutu Stovia. Masih ada sejumlah lulusan Rechtsschool yang terdaftar, tetapi tidak sebanyak dalam dekade sebelumnya. Juga ada beberapa yang setelah menempuh ujian sarjana di Fakultas Hukum di Batavia pergi ke Leiden untuk menyelesaikan studinya dan untuk memperluas wawasannya di Eropa. Ada pula yang pergi ke negeri Belanda setelah gagal dalam ujian di Fakultas Kedokteran atau Fakultas Hukum di Batavia, dengan harapan bahwa nasib mereka akan lebih baik di Leiden. Kadang-kadang keputusan untuk pergi ke Belanda diambil secara tergesa-gesa, namun bagi banyak orang Indonesia dan Cina, negeri ini masih merupakan negeri yang memberikan banyak kesempatan. Prospek untuk berhasil memang tidak selalu cerah. Ini dapat dilihat dari hasilnya; dibandingkan dengan keadaan pada tahun dua puluhan, lebih banyak mahasiswa yang menjadi *drop-out* atau berhasil setelah perjuangan yang berkepanjangan. Mengenai ini ada banyak kisah pribadi dengan kekhususan masing-masing yang dapat diceritakan. Mahasiswa Fakultas Sastra bisa menjadi bahan ilustrasi yang baik untuk ini. Sampai tahun 1931 setiap tahun ada satu atau dua mahasiswa yang mendapat beasiswa karena fakultas ini belum ada di Batavia. Sesudah tahun 1931 beasiswa ini juga dihapuskan sehubungan dengan tindakan penghematan. Hanya Prijono yang bisa menyelesaikan pelajarannya; dengan beasiswa swasta ia mendapat kesempatan untuk menulis tesisnya yang ia pertahankan pada tahun 1938. Satu-satunya mahasiswa filsafat, yaitu Raden Sigit, lulus pada tahun 1932. L.J.J. Palar dari Menado adalah satu-satunya orang Indonesia yang mencoba mempelajari sastra Belanda, tetapi tidak berhasil. Seorang mantan *regent* yang berkuasa dan berpangkat tinggi dalam birokrasi Indonesia, Soejono, mendaftar pada tahun 1935, mungkin sebagai pendengar. Putrinya, Soepianti, menyusul pada tahun 1936. Seorang veteran lain, Nimpoeno, guru bahasa Jawa dan Melayu dan penulis beberapa buku teks, di samping kegiatannya sebagai pemimpin orang-orang Indonesia yang beragama Protestan di Belanda, juga mendaftar di Fakultas Sastra pada tahun 1938. Satu kasus yang unik adalah kasus Todoeng Soetan Goenoeng Moelia, yang datang di negeri Belanda pada tahun 1911 untuk memperoleh ijazah guru. Mulai tahun 1915 ia mengikuti kuliah di Fakultas Sastra selama beberapa tahun. Ia kembali ke Indonesia dan kedudukannya dalam birokrasi dan politik menanjak, antara lain ia menjabat sebagai anggota Volksraad. Pada tahun 1929 Pemerintah Hindia Belanda memberi beasiswa kepadanya. Ia tidak mengecewakan mereka; ia belajar pedagogi di Amsterdam, hukum di Leiden, dan mempertahankan tesisnya di Fakultas Sastra Leiden pada tahun 1933. Dua mahasiswa etnologi melengkapi survai ini. Kelompok Cina hanya menghasilkan dua sarjana sastra: Tjan Tjoe Siem dalam sastra Indonesia (tahun 1930) dan abangnya Tjan Tjoe Som dalam sastra Cina (tahun 1936).

Yang pertama dan satu-satunya mahasiswa teologi adalah Christoffel Mataheru dari Maluku yang mendaftar pada Oktober 1940.

Sampai tahun 1938, mahasiswa-mahasiswa kedokteran yang belajar di Leiden tanpa melalui pendidikan kedokteran sebelumnya, jumlahnya lebih sedikit daripada rekan-rekannya yang berasal dari Stovia. Kebanyakan dari mereka belum selesai studinya ketika universitasnya ditutup pada bulan November 1941. Dalam situasi perang banyak hal yang lebih merisaukan daripada menyelesaikan studi. Seusai perang beberapa melanjutkan pelajarannya; beberapa lainnya pulang ke Indonesia pada kesempatan pertama, ada pula yang meninggal dalam masa perang atau sakit parah dan memerlukan masa pemulihan kesehatan yang lama.

Prestasi mahasiswa hukum tidak secemerlang tahun dua puluhan. Hanya sekitar enam puluh persen menyelesaikan studinya. Saya telah menyebutkan beberapa kemungkinan penyebabnya. Mahasiswa wanita tidak lagi merupakan hal yang langka. Setelah Ida Lamongga Haroen Al Rasjid, 16 wanita Indonesia mengikuti jejaknya. Sebagian besar di antara mereka adalah gadis-gadis Menado dan Maluku; bukti bahwa emansipasi telah menjangkau daerah-daerah ini. Yang pertama belajar Hukum Hindia Belanda adalah gadis-gadis Jawa, Siti Soendari dan Maria Ullfah Achmad. Keduanya dari keluarga bangsawan. Tiga saudara lelaki dan dua saudara perempuan Siti Soendari sudah berada di negeri Belanda untuk studi, meskipun tidak di Leiden. Maria Ullfah, puteri *regent* Kuningan, datang di Belanda pada tahun 1929 bersama ayah, adik lelaki, dan adik perempuannya. Ayahnya ditugasi oleh Pemerintah Hindia Belanda untuk menulis laporan mengenai koperasi. Di Leiden Maria tinggal sekamar dengan Siti Soendari yang mendaftarkan diri pada tahun 1927. Kedua gadis ini tidak melibatkan diri dalam politik tetapi kehidupan di negeri Belanda membuka mata mereka terhadap kepincangan yang ada di tanah air yang dijajah. Maria Ullfah merupakan wanita Indonesia pertama yang menjadi ahli hukum. Siti Soendari menyusul tahun berikutnya. Saudara lelaki dan saudara perempuan Maria Ullfah juga mempelajari hukum Hindia Belanda di Leiden. Ada seorang mahasiswa wanita yang mengalami nasib tragis dan patut disebutkan di sini. Pinkan Supit dari Minahasa telah belajar hukum Hindia Belanda sejak 1931. Setelah menempuh ujian sarjananya ia terkena suatu penyakit urat syaraf dan harus dirawat di rumah sakit jiwa. Ternyata penyakitnya tidak bisa disembuhkan dan, setelah satu tahun, orang tuanya pergi ke negeri Belanda untuk membawanya pulang. Pada tahun tiga puluhan itu ada sepuluh gadis Cina di negeri Belanda, tujuh belajar Hukum Hindia Belanda, tiga belajar Farmasi.

Ada kelompok mahasiswa lain yang cukup menonjol dan perlu disebutkan di sini. Mereka adalah keturunan Keraton Yogyakarta dan Surakarta. Di dalam masyarakat Jawa tradisional waktu itu penyandang gelar dari keraton sangat dihormati. Walaupun waktu itu gagasan-gagasan radikal sedang berkembang subur di negeri Belanda, para aristokrat ini tetap sangat dihormati dan selalu dimintai pendapatnya. Sebab itu, pengaruh mereka di antara para mahasiswa cukup besar. Kebanyakan dari mereka sudah pernah datang di negeri Belanda untuk belajar di sekolah

lanjutan dan mondok di rumah keluarga Belanda. Kalau mereka berhasil, mereka kebanyakan memilih Hukum Hindia Belanda atau Indologi sebagai langkah berikutnya. Mereka tidak kekurangan biaya dan beberapa di antara mereka bahkan memanfaatkan kebebasannya dari kekangan keraton dan menikmati hidup sebagai mahasiswa. Akan tetapi, di negeri Belanda pun mereka diamati dengan ketat. Secara teratur penasihat (Raadsman) mengirim laporan ke keraton dan pemerintah kolonial. Perilaku dan pandangan para mahasiswa ini sangat menentukan karier mereka kelak. Saran-saran Pemerintah Belanda dapat membantu mereka mencapai kedudukan tinggi di keraton. Dari Keraton Sunan Solo, Djojokoesoemo, Hertog, dan Soerjolelono dikirim untuk belajar di Leiden, sedangkan empat putra Sultan Yogyakarta juga mendaftar. Mereka antara lain adalah Dorodjatoen, Tinggarto, dan Raisoelngaskari, yang kemudian dikenal sebagai Sultan Hamengkoe Boewono IX, Praboeningrat, dan Bintoro. Ketika Perang Dunia II pecah pada bulan September 1939 para pangeran dari Solo dan Yogya dipanggil pulang oleh ayahanda mereka. Dengan demikian sebelas mahasiswa Indonesia terkemuka meninggalkan negeri Belanda tanpa menyelesaikan studinya. Dalam kelompok ini Dorodjatoen, tentu saja, menjadi yang paling terkenal. Sesudah Soerio Soeparto dia merupakan raja kedua yang memerintah yang belajar di Universitas Leiden. "Henk" Dorodjatoen mulai belajar indologi pada tahun 1934. Dia memperoleh ijazah B.A. pada tahun 1937. Dia dan saudara-saudaranya lebih banyak bergaul dengan mahasiswa Belanda dengan maksud agar bisa memperoleh pengetahuan sebaik mungkin tentang masyarakat Belanda. Mereka kurang terlibat dalam kegiatan-kegiatan Indonesia. Dorodjatoen kadang-kadang berbincang-bincang dengan Prijono, Maria Ullfah Achmad, Soeripno, atau Maroeto Daroesman, tetapi ia tidak pernah aktif di kalangan ini, berbeda dari mahasiswa-mahasiswa Solo dan Raisoelngaskari. Orang Indonesia yang menjadi anggota LCS waktu itu hanyalah empat bersaudara ini dan Hertog. Dorodjatoen menjadi ketua gabungan persatuan mahasiswa selama satu tahun, ketua kelompok Hindia Belanda dalam LSC, dan kepala kelompok diskusi lain. Bahwa Dorodjatoen dan saudara-saudaranya selalu diawasi dengan ketat oleh para penguasa terbukti dari panggilan yang mereka terima dari Departemen Urusan Jajahan, sehari sesudah ia menghadiri pertemuan partai Sosialis-Nasional. Dia harus mempertanggungjawabkan tindakannya yang sebenarnya hanya dilakukan karena rasa ingin tahu saja. Pengawasan dilakukan secara tersembunyi sehingga Dorodjatoen sendiri tak pernah mengetahuinya.[14]

Di dalam bidang organisasi, PI mengalami perpecahan setelah para pemimpin pertama yang bersikap radikal meninggalkan perkumpulan itu. Kalau semula PI menempati kedudukan utama dalam gerakan nasional, kini dia hanyalah sebuah pos di luar negeri untuk gerakan tersebut. Pamor dan gengsi yang diperolehnya setelah peristiwa pengadilan para mahasiswa

---

[14] Kustiniyati Mochtar, "Pak Sultan dari Masa ke Masa", dalam: Mohamad Roem, dan kawan-kawan, *Tahta untuk Rakyat; Celah-celah Kehidupan Sultan Hamengku Buwono IX* (Jakarta: Gramedia, 1982), hlm. 30-32.

beberapa waktu lalu, makin lama makin pudar karena tidak adanya pemimpin yang mampu. Apalagi, mahasiswa-mahasiswa yang berhaluan Komunis berhasil menyusup dan mendapat tempat berpijak di tingkat eksekutif dan kemudian pada kira-kira tahun 1931 menguasai seluruh organisasi. Mereka tidak ragu-ragu memecat Hatta, sehingga akhirnya bernasib sama dengan Noto Soeroto, dan orang-orang yang berhaluan moderat lainnya. Di bawah ketuanya, Abdoelmadjid Djojoadhiningrat, PI mengikuti aliran Moskow dan Partai Komunis Belanda. Abdoelmadjid dibantu oleh tokoh-tokoh berpengalaman seperti Pamontjak dan Soebardjo, dan pendatang baru seperti Oetojo Ramelan, mahasiswa Fakultas Hukum di Leiden, dan Moewalladi, mahasiswa Fakultas Kedokteran. Tidak ada data mengenai kegiatan-kegiatan PI dan peranan orang-orang tertentu dalam organisasi ini. Semua ini harus saya reka dari keterangan-keterangan tak lengkap yang berserakan di sana-sini. Kegiatan para anggota PI harus dirahasiakan dengan ketat supaya tidak membahayakan kedudukan, beasiswa, bantuan keuangan, ataupun masa depan mereka. Akan tetapi, jumlah anggotanya ternyata telah menurun dengan drastis, yaitu hanya tinggal 30 orang saja. Gagasan untuk mendirikan organisasi tandingan yang berhaluan politik moderat atau netral, yang lebih bersifat sosial, tidak pernah terwujud. Yang membuat gentar kaum moderat untuk mendirikan alternatif itu adalah masa lampau PI yang panjang dan berjaya, kekhawatiran mengalami nasib sama seperti Noto Soeroto, dan tindakan-tindakan keras yang dapat diambil oleh minoritas Komunis yang memiliki rasa senasib-sepenanggungan yang kuat terhadap organisasi tandingannya. Baru ketika Moskow sendiri mengubah taktiknya dan mengadakan kerja sama secara luas untuk melawan ancaman kaum fasis, hambatan-hambatan dapat disingkirkan dan proses penyusunan kekuatan dapat mulai dilaksanakan.

Inisiatif ke arah ini diambil oleh para bangsawan Jawa. Mula-mula mereka mendirikan Studentenvereeniging ter Bevordering van Indonesische Kunst (SVIK) atau Persatuan Mahasiswa untuk Memajukan Seni Indonesia. Pada banyak kesempatan, SVIK yang berpangkal di Leiden mengadakan pergelaran, misalnya pada waktu ada perayaan dalam masyarakat mahasiswa Indonesia, dengan tujuan amal atau mencari sekadar uang untuk membantu para artisnya agar mendapat uang tambahan di samping beasiswa mereka. Yang berperan penting dalam SVIK adalah Tinggarto, Raisoelngaskari, Hertog, dan Soepianti Soejono. Pada bulan Februari 1936 didirikan Roekoen Peladjar Indonesia (ROEPI), suatu organisasi sosial. Secara resmi politik dan agama dinyatakan di luar cakupan ROEPI. Politik dianggap sebagai wilayah PI. Di dalam ROEPI, yang mewakili semua universitas, kedudukan penting dibagi menurut fakultas dan tempat asal mahasiswa. Yang menjadi ketua pertama adalah Soedjono Djoened Poesponegoro, yang menyiapkan disertasinya di Universitas Leiden, dan asisten seorang guru besar pediatri. Dalam waktu satu tahun ROEPI menjadi organisasi pusat dan universal bagi mahasiswa Indonesia. ROEPI aktif dalam banyak bidang di samping berfungsi sebagai koordinator berbagai kegiatan. Pada bulan Maret 1937 dibuka sebuah pusat pertemuan yang diberi nama Clubhuis Indonesia, yang terletak di

Hugo de Grootstraat 12 di Leiden. Di tempat ini diselenggarakan pertemuan-pertemuan resmi dan sosial, kursus-kursus, dan juga tersedia makanan, minuman, permainan, dan koran-koran baru dari Indonesia; dan semuanya dapat dinikmati para anggotanya. Ketika Poesponegoro meninggalkan negeri Belanda, kedudukannya digantikan oleh mahasiswa hukum, Soenito. Dia didukung oleh Maroeto Daroesman (indologi), Hertog, Daliloeddin (hukum), dan Soeripno (kimia), untuk menduduki jabatan-jabatan penting. Pada peringkat internasional ROEPI mengirim wakilnya, yaitu Soenito dan Maroeto Daroesman sebagai delegasi ke kongres mahasiswa di Amerika Serikat dan beberapa kongres mahasiswa lainnya.

Hubungan antara PI dan Chung Hwa Hui dipulihkan, dan antara ROEPI dan Chung Hwa Hui terjalin hubungan akrab. Secara teratur diselenggarakan pertemuan, kerja sama dalam berbagai bidang, dan pertandingan olah raga. Chung Hwa Hui sendiri juga pernah mengalami perpecahan. Pada tahun 1932 mahasiswa Cina yang radikal mendirikan Sarekat Peranakan Tionghoa Indonesia (SPTI) yang segera menunjukkan dirinya sebagai "saudara" PI. Yang berperan penting dalam perpecahan ini adalah Tan Ling Djie, mahasiswa Fakultas Hukum Leiden, yang kelak menjadi tokoh Komunis penting di Indonesia. Setelah dua tahun pertama tidak terdengar apa-apa lagi tentang SPTI. Chung Hwa Hui tetap menjadi organisasi Cina yang universal, yang makin terlibat dalam perkembangan serius yang terjadi di Tiongkok, di mana Jepang sedang menjalankan niat imperialistisnya. Dalam kegiatannya, mereka dibantu oleh rekan-rekan Indonesia yang membentuk panitia bantuan dan mengumpulkan dana untuk membantu rakyat Cina; untuk maksud ini SVIK menyempatkan pergi ke London.

Solidaritas antar-Indonesia juga dipraktikkan dalam Algemeene Aziatische Studieclub (Kelompok Belajar Orang-Orang Asia), yang dikelola oleh tiga mahasiswa Indonesia dan tiga mahasiswa Cina. Untuk mencapai sasarannya, kelompok studi ini mengadakan ceramah, piknik, dan memberikan informasi.

Sulit diperkirakan sejauh mana mahasiswa Indonesia dan Cina merupakan kelompok terpisah, dan sejauh mana mereka bergaul secara eksklusif dengan teman-teman senegara saja. Dalam almanak tahunan LSC terdapat daftar nama dan alamat para mahasiswa di Leiden, yang dibagi atas anggota, bukan anggota, dan anggota wanita. Sampai tahun 1920, jumlah anggota dan bukan anggota sama, dan secara proporsional lebih banyak mahasiswa Cina daripada mahasiswa Indonesia di LSC. Kemudian perbandingan ini berubah, dan ini merugikan LSC. Selama beberapa waktu, jumlah anggotanya tetap sepuluh orang, dan kemudian menurun pada tahun tiga puluhan. Pada tahun 1939 ada lima anggota Indonesia - yaitu keempat putra Sultan dan Hertog - dan tiga anggota Cina. Jelas bahwa LSC dianggap konservatif dan hanya untuk golongan elit saja. Namun, mereka yang bergabung dalam LSC tidak memisahkan diri dari teman-teman Belanda mereka. Mereka ikut mengambil bagian secara aktif dalam subkelompok sosial dan pendidikan LSC dan ikut memimpin kelompok-kelompok ini. Hoesein Djajadiningrat memberi contoh yang baik,

seperti juga Hirawan, putra Sri Soenan, dan Maramis sebelum dia menjadi mahasiswa radikal bersama PI, dan Dorodjatoen. Juga dalam organisasi keolahragaan, yang disponsori LSC, nama orang-orang Indonesia kadang-kadang disebut. Perkumpulan mendayung Njord mempekerjakan orang-orang Indonesia yang bertubuh langsing sebagai pendayung; T.P. Ongkiehong seorang pemain tenis yang baik, dan Dorodjatoen pemain sepak bola yang getol. Mengenai keikutsertaan orang-orang Indonesia dan Cina dalam organisasi mahasiswa umum tidak ada datanya.

Dalam organisasi mahasiswa dari gabungan fakultas-fakultas yang didirikan pada tahun 1928, pada umumnya dua jabatan eksekutif dipegang oleh seorang Indonesia dan seorang Cina. Hanya satu kali terjadi seorang Indonesia dipilih untuk jabatan ketua, yaitu Dorodjatoen, untuk periode 1938-1939. Jadi, kedua kelompok besar ini selalu ada perwakilannya. Di dalam fakultas juga ada pembahasan-pembahasan yang bersifat khusus mengenai masalah-masalah Oriental dan Indonesia. Untuk maksud ini orang-orang Indonesia, Cina, dan Belanda bertemu dalam kelompok diskusi Leidsch Oriëntalistisch Dispuut, Leidsch Dispuut "Ganeça", dan Algemeen Indisch-Juridisch Dispuut "Krsna".

Tidak dapat diragukan bahwa sebagian besar kehidupan sosial orang-orang Indonesia dan Cina berlangsung di dalam lingkungannya sendiri. Pada tahun dua puluhan PI memang memupuk sikap eksklusif ini, tetapi tanpa dorongan dari siapa pun orang-orang Indonesia dengan sendirinya berkumpul bersama di Clubhuis Indonesia di bawah perlindungan PI dan ROEPI.

Restoran-restoran Indonesia juga menjadi tempat bertemu secara informal. Hampir semua orang Indonesia mempertahankan kebiasaan makan mereka dan hal ini memang bisa dilakukan. Di Leiden dan Den Haag ada banyak kesempatan untuk ini. Sistem makanan rantang yang diantar ke rumah juga merupakan hal yang biasa.

Banyak orang Indonesia dan Cina menyewa rumah bersama-sama teman setanah air. Dengan cara ini sewanya bisa menjadi lebih murah dan rasa rindu kampung halaman bisa teratasi. Salah satu contoh: Ali Sastroamidjojo menyewa rumah di Wasstraat yang dihuni oleh dia, istrinya, dan anak mereka, bersama-sama empat mahasiswa lainnya.[15] Rumah-rumah semacam itu, yang banyak jumlahnya, merupakan "tempat pesemaian" gagasan-gagasan "jahat"; karena di sinilah cita-cita Indonesia merdeka diungkapkan.

Kira-kira seperempat dari seluruh jumlah orang-orang Indonesia dan Cina tinggal di Den Haag, yang pada masa kolonial itu secara tradisional merupakan tempat menetap orang-orang Belanda atau yang sekadar datang untuk berlibur. Kehidupan kota dan fasilitas-fasilitasnya berciri khas Hindia Belanda. Dan inilah yang membuat kota ini menarik bagi orang-orang Indonesia dan Cina di negeri Belanda.

Perang Dunia II dan pendudukan Jerman atas Belanda menandai berakhirnya suatu era. Hubungan Indonesia dan Belanda terputus sama

---

[15] Penders, *op. cit.*, hlm. 30.

sekali, dengan semua akibat kesulitan emosional dan finansial bagi para mahasiswa Indonesia. Pendudukan Jepang atas Indonesia dan perkembangan sosial dan politik yang terjadi, berperan penting dalam memperbesar jurang pemisahnya. Ketika Jepang menyerah, tampak jelas bahwa masa lampau tidak akan kembali lagi. Ini sudah barang tentu mempengaruhi keberangkatan mahasiswa Indonesia ke negeri Belanda. Bagi mahasiswa Indonesia di Leiden, yang dikurung dalam wilayah Belanda pada tahun 1940, mulai masa penuh kepahitan. Perjuangan untuk mempertahankan nyawa menjadi yang paling utama; studi tidak bisa dilanjutkan; penyakit mengancam kesehatannya. Di antara mahasiswa Leiden kira-kira lima belas orang meninggal dunia; dan memang tidak dapat disalahkan jika sisanya, pada tahun 1945, menamakan dirinya sebagai bagian dari generasi yang terhilang.

Jika kita melihat kembali pada catatan-catatan yang ada, Universitas Leiden dapat berbangga karena telah memberi bentuk kepada gagasan dan cita-cita sejumlah cendekiawan Indonesia, terutama para ahli hukumnya; gagasan dan cita-cita yang sangat mempengaruhi ideologi dan tindakan gerakan nasionalisme pada zaman kolonial. Di rumah-rumah mahasiswa di Leiden dan di tempat-tempat pemondokan, gagasan Indonesia merdeka mendapat perwujudannya. Dan mahasiswa-mahasiswa ini juga yang kelak menduduki jabatan-jabatan tertinggi dalam Indonesia yang merdeka. Tidak kurang dari 27 alumni Leiden mencapai kedudukan tingkat menteri; ini merupakan bukti yang meyakinkan bahwa apa yang diungkapkan di dalam tulisan ini tidak dilebih-lebihkan.

Wisuda di Universitas Leiden

3 - 5 - 1913 Sastra — Hoesein Djajadiningrat (Kramat Watu (Banten), 1886)
Critische beschouwing van de Sadjarah Banten; Bijdrage ter kenschetsing van de Javaansche geschiedschrijving (Pandangan Umum tentang Sejarah Banten; Sumbangan untuk menggambarkan penulisan Sejarah Jawa)

24 - 1 - 1919 Kedokteran — Yap Hong Tjoen (Yogyakarta, 1885)
Gezichtsveldbeperking en prognose der iridectomie bij glaucoom (Pembatasan medan penglihatan serta prognesis pada iridektomi dalam penyakit glaukoma).

21 - 2 - 1919 Hukum — Gondowinoto (Yogyakarta, 1889)
Graduation on theses (Diwisuda berdasarkan tesis-tesis).

28 - 6 - 1921 Kedokteran — Li Tjwan Ing (Jombang, 1889)
De moderne serologische syphilisdiagnostiek (Diagnostik modern terhadap sipilis serologi).

15 - 6 - 1922 Kedokteran Heinrich Frederik Ongkiehong (Amboilla, 1894)
Pathogene darmbacteriën en lage temperaturen (Bakteri usus patogenik dan suhu rendah)

22 - 6 - 1922 Kedokteran Li Tjwan Kiat (Jombang, 1891)
Nieuwere inzichten aangaande de oorzaak en wezen der memorrhagieën en metroragieën, in verband met de therapeutische waarde der curettage (Pemahaman baru mengenai sebab dan hakikat memoragi dan metroragi, sehubungan dengan nilai terapetik kuretasi (pengerokan bagian tubuh)

29 - 6 - 1922 Hukum Gondokoesoemo (Blora, 1898)
Vernietiging van dorpsbesluiten in Indië (Penghancuran surat keputusan desa di Hindia)

15 - 12 - 1922 Hukum Koesoemah Atmadja (Purwakarta, 1898)
De Mohammedaansche vrome stichtingen in Indië (Lembaga Pendidikan Islam di Hindia)

11 - 7 - 1923 Kedokteran Mas Sardjito (Madiun, 1895)
Immunisatie, tegen bacillairy desenterie door middel van de bacteriophaag anti-dysenteriae Siga-Kruse (Imunisasi terhadap disentri basiler dengan menggunakan hakterili pagus anti-disentri Siga-Kruse)

6 - 3 - 1925 Kedokteran Go Ing Hoen (Lassem, 1892)
Over de indroging van het hoornvlies (Tentang mengeringnya kornea)

10 - 7 - 1925 Hukum Alinoeddin Enda Boemi (Batang Toru, 1895)
Het grondenrecht in de Bataklanden (Tapiannaoeli, Simeloengoen en het Karoland) (Hukum tanah di daerah Batak Tapiannauli, Simalungun dan Tanah Karo)

25 - 9 - 1925 Hukum Soebroto (Pasuruan, 1894)
Indonesische sawah-verpanding (Penggadaian sawah di Indonesia)

11 - 6 - 1926 Sastra Poerbatjaraka (Lesya) (Solo, 1886)
Agastya in den archipel (Agastya di Kepulauan Nusantara).

9 - 12 - 1926 Kedokteran Paulus Lineus Augustin (Kotta-Lama (Ambon), 1889)
Over reflectorische vorming van antilichamen en over den invloed van brandwonden en oleum therebintinae op het gehalte van het bloedserum aan immuunstoffen (Tentang terbentuknya antitubuh secara reflektorik serta tentang pengaruh luka-bakar dan oleum therebintinae terhadap kadar serum darah berupa bahan-bahan kekebalan)

1 - 7 - 1927	Kedokteran	Sim Ki Ay (Purbolinggo,) Activeering van vetten en lipoiden door ultraviolette stralen in verband met de rachitis (Menggiatkan lemak-lemak dan lipoida dengan menggunakan sinar ultra violet sehubungan dengan penyakit rakhitis)
5 - 7 - 1927	Hukum	Sander Govert Njiokiktjien (Amboina,) Het verband tussen avarij-grosse en verzekering (Kaitan antara *avarij-grosse* (halangan besar) dengan asuransi)
8 - 7 - 1927	Hukum	Soepomo (Solo, 1903) De reorganisatie van het agrarisch stelsel in het gewest Soerakarta (Reorganisasi sistem agraria di daerah Surakarta)
20 - 1 - 1928	Kedokteran	Albert Bernard Andu (Manado, 1888) Over 'cholera toxine' (Tentang 'kolera toxine')
11 - 5 - 1928	Kedokteran	Tengkoe Malsoer (Tanjung Balai, 1897) De lachgasnarcose in de heelkunde (Pembiusan dengan gas tertawa dalam pengobatan)
10 - 5 - 1929	Hukum	Soeripto (Ampel (Surakarta), 1901) Ontwikkelingsgang der Vorstenlandsche wetboeken (Perkembangan Kitab-kitab Undang-undang di Swapraja Kajawen)
31 - 5 - 1929	Kedokteran	Mas Mohamad Soeleiman (Purworejo (Bagelan)), Over cholera-toxine (Tentang kolera-toxine)
26 - 3 - 1930	Kedokteran	Mas Antariksa Soeriobroto (Madiun, 1885) Schommelingen in het aantal leucocyten, tevens een studie over tropenlymphocytose (Bertambah dan berkurangnya jumlah lekosit, sekaligus merupakan telaah tentang limfositosis di daerah tropik)
9 - 7 - 1931	Kedokteran	Boentaran Martoatmodjo (Purworejo, 1896) Bijdrage tot de studies van het 'ultravirus tuberculeux' (Sumbangan untuk telaah mengenai 'ultravirus tuberculeux')
19 - 2 1932	Hukum	Theodore Kan Hay An (Jakarta, 1904) Standaardcharters (Piagam-piagam baku)
15 - 6 - 1932	Kedokteran	Aminoeddin Pohan (Sipirok, 1902) Abortus; Voorkomen en behandeling (Abortus (pengguguran); Pencegahannya dan pengobatannya).
4 - 7 - 1933	Hukum	Soekanto (Boestaman) (Bandung, 1904) Het gewas in Indonesië religieus-adatrechterlijk beschouwd (Tanaman di Indonesia dipandang secara Hukum Adat dan Agama)

8 - 12 - 1933 Hukum Todoeng gelar Soetan Goenoeng Moelia (Padang Sidempuan, 1896)
Het primitieve denken in de moderne wetenschap (Pikiran primitif dalam ilmu pengetahuan modern)

16 - 3 - 1934 Hukum Christiaan Robbert Steven Soumokil (Kesugihan, 1905)
De deskundige in de Nederlandsch-Indische jurisprudentie; Studie van materieel strafrecht (Pakar dalam ilmu hukum di Hindia Belanda; Telaah tentang Hukum Pidana Materiil).

23 - 5 - 1935 Kedokteran Samuel Yusof Warouw (Amurang, 1900)
Resultaten van trachoom-onderzoek bij enkele bevolkingsgroepen in Nederlandsch Indië (Hasil penyelidikan penyakit trakoma pada beberapa suku di Hindia Belanda)

11 - 7 - 1935 Kedokteran Abdoel Patah (Bandung, 1898)
De medische zijde van de bedevaart naar Mekkah (Segi kedokteran pada perjalanan haji ke Mekah)

11 - 6 - 1936 Kedokteran Kwik Tjie Tiok (Surakarta,)
De grondstofwisseling bij kinderen (Perubahan dalam tubuh anak-anak)

20 - 1 - 1938 Sastra Tjan Tjoe Siem (Surakarta, 1909)
Hoe Koeroepati zich zijn vrouw verwerft; Javaansche lakon in het Nederlandsch vertaald en van aanteekeningen voorzien (Kurupati rabi (Kurupati kawin); Lakon wayang Jawa diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda dan diberi beberapa catatan)

18 - 2 - 1938 Kedokteran Ong Sian Gwan (Tuban,)
Recherches sur l'immunité anticolibacillaire (Penelitian mengenai kekebalan antikolibasiler)

5 - 4 - 1938 Hukum Keng Hong Jauw (Gorontalo, 1895)
Lastgeving, machtiging en volmacht (Penugasan, pemberian kuasa dan kuasa penuh)

12 - 5 - 1938 Kedokteran Soedjono Djoened Poesponegoro (Wiradesa, 1908)
Het glucose-, melkzuur- en chloridengehalte van den liquor cerebrospinalis bij menengitides (Kadar glukosa, asam susu dan klorida pada likuor serebrospinalis pada penyakit meningitis).

3 - 6 - 1938 Kedokteran Liem Soei Diong (Menado, 1907)
Onderzoekingen over Triatoma infestans als overbrenger van enkele pathogene organismen en over de complementbindingreactie bij de ziekte van Chagas (Penelitian tentang Triatoma infestans sebagai pembawa beberapa organisme

		patogenik dan tentang reaksi pengikat komplemen pada penyakit Chagas)
24 - 6 - 1938	Sastra	Prijono (Yogyakarta, 1907) Sri Tanjung; Ecn oud Javaansch verhaal (Sri Tanjung; Sebuah cerita Jawa Lama)

Mahasiswa Indonesia di Universitas Leiden

		Jml	Huk	Indo	Dok	IPA	Sas	Teo
Sampai 1899	In	1	-	1- 1	-	-	-	-
	Ci	2	1- 1	-	1- 1	-	-	-
1900-1904	In	4	-	2- 2	-	-	2- 1	-
	Ci	-	-	-	-	-	-	-
1905-1909	In	4	1- 0	1- 0	1- 1	-	1- 1	-
	Ci	1	-	-	1- 1	-	-	-
1910-1914	In	2	1- 1	1- 0	-	-	-	-
	Ci	9	-	-	8-5(1+)	1- 1	-	-
1915-1919	In	5	1- 1	3- 3	-	-	1- 1	-
	Ci	11	2- 1	-	6-6	1- 1	2- 0	-
1920-1924	In	60	50-47	1- 0	6- 4	1- 0	2- 1	-
	Ci	28	10- 6	-	15- 7	3- 2	-	-
1925-1929	In	41	34-24	-	4- 2	-	3- 1	-
	Ci	50	26-19	-	17-14	6- 2	1- 0	-
1930-1934	In	98	66-39(2+)	-	25-21(1+)	2- 0	5- 2	-
	Ci	42	15-10	-	15-10	11-4	1- 1	-
1935-1940	In	64	28(3+)	-	27(3+)	4	4	1
	Ci	42	15	-	7	19	1	-
Jumlah	In	279	181	9	63	7	18	1
	Ci	185	69	-	70	41	5	-

SUMBER

Lihat catatan 1. Sejumlah besar mahasiswa yang tercantum dalam tabel semata-mata dipilih berdasarkan nama dan tempat lahir saja. Sebab itu, mungkin ada nama-nama yang terlewatkan, atau, walaupun kecil kemungkinannya, mungkin ada nama mahasiswa Belanda yang termasuk di dalam tabel. Angka yang disebutkan pertama di bawah nama fakultas menunjukkan jumlah yang terdaftar; angka kedua menunjukkan jumlah yang berhasil menyelesaikan studinya. Data mengenai ujian yang terdapat dalam Almanak tahunan tidak lengkap. Untuk mahasiswa-mahasiswa Indonesia dapat dilengkapi dari sumber lain; untuk mahasiswa Cina saya tidak mempunyai sumber lain untuk melengkapi data tentang mereka. Oleh karena itu, data tentang mahasiswa Indonesia lebih lengkap. Di antara mereka, ada tiga yang lulus dari universitas lain; mengenai mahasiswa Cina yang lulus dari universitas lain, tidak ada datanya. Dalam

masa belajar ini beberapa mahasiswa Indonesia dan Cina meninggal dunia; ini dinyatakan dalam tabel dengan tanda +. Saya tidak mempunyai data mengenai kematian mahasiswa Cina yang terdaftar pada tahun 1940 dan beberapa memang meninggal dalam masa perang. Untuk pendaftaran sesudah tahun 1935 tidak ada angka mengenai hasil studi. Selama perang banyak mahasiswa yang harus menghentikan studinya, untuk sementara waktu atau selamanya. Sesudah perang, ada yang mendaftar lagi di universitas yang sama, tetapi banyak pula yang pergi ke universitas lain. Saya tidak bisa menelusuri semuanya dan oleh sebab itu keterangan mengenai gelar kesarjanaan mereka tidak terpercaya. Kalau seseorang mendaftar dua kali, di fakultas yang berbeda, namanya hanya tercantum satu kali. Ada delapan lulusan yang tidak berasal dari Universitas Leiden: 5 Indonesia dan 3 Cina. Mahasiswa pendengar termasuk dalam tabel.

Catatan penerjemah:

In = Indonesia
Ci = Cina
Huk = Hukum
Dok = Kedokteran
Sas = Sastra
IPA = Ilmu Pengetahuan Alam
Indo = Indologi
Teo = Teologi
Jml = Jumlah

INDONESIANS AT LEIDEN UNIVERSITY[1]

Harry A. Poeze

Even before the first Indonesian student enrolled there had been a few contacts between Indonesians and the Leiden University. The professor of Javanese, Taco Roorda, who never visited The Indies, profited by meeting and talking with the very few Javanese who for one reason or another landed in The Netherlands. During Roorda's Leiden term of office one of these Javanese visitors, Raden Moentajib Moeda, was the first Indonesian to give a written account of his journey to Europe in 1868-1869, which was published in Javanese in 1876. He relates, with a wealth of detail, what he saw and did during the year he was in Holland, often amounting to long enumerations. Moentajib Moeda lived with a Dutch friend. He met Roorda and the latter invited him to attend the examination of aspirant civil service officials in The Hague in July 1869. What struck Moentajib Moeda most on this occasion was the lack of cheerfulness on the part of the students. He found this in contrast to the promotion in law he had watched at Leiden a few months earlier, where he noted the festive mood and where the audience applauded and cheered after the ceremony was over. Moentajib Moeda did not speak or understand Dutch and this probably partly explains the lack of insight in his remarks.[2]

The first Indonesian student who was actually registered by the university was Raden Mas Ismangoon Danoewinoto. On 26 September

[1] In my book *In het Land van de Overheerser;* I. Indonesiërs in Nederland 1600-1950 (Dordrecht: Foris, 1986) the history of the Indonesians who went to Holland for all kinds of purposes is described. The greater part of the book is devoted to the students' story. As Leiden drew the majority of the Indonesian students, Leiden events and students get a lot of attention. This contribution leans heavily on my book. Details about persons and events are derived from this source, unless indicated otherwise. To avoid endless repetition these have not been accounted for in notes. The interested reader can easily find the relevant and often more comprehensive information by way of the extensive index of my book. For the purpose of this contribution data about Indonesian and Chinese students have been collected from the Album Studiosorum 1575-1875, the Album Studiosorum 1875-1925, the Jaarboeken van de Rijksuniversiteit te Leiden (1900-1901 till 1946, published yearly), the Almanak van het Leidsch Studenten Corps (1872 till 1946, published yearly) and the Jaarverslag van de Raadsman voor Studeerenden (published yearly from 1916 on; kept in the Algemeen Rijksarchief, The Hague). Factual information and the appended list and table have been derived and compiled from these sources. The history of the Chinese Indonesian students in The Netherlands has, until now, never been the subject of research. I myself could not embark on time-consuming research on their story. For that reason in my contribution they do not receive the attention they deserve, especially when compared with the Indonesians. Nonetheless it would be far worse to omit them altogether, as they too could also rightfully call themselves Indonesians studying in The Netherlands.

[2] About Taco Roorda: S. Kalff, "Een Javanicus in Holland", De Indische Verlofganger 28-8-1925. Moentajib Moeda's book is titled: *Tjarijos nagari Wlandi* (Batavia, 1876). On this book: Th. Pigeaud, "Een Javaanse gast bij een openbare promotie te Leiden in 1868", in: *Leidsche herinneringen van Jogjasche Oud-Leidenaars* (n.p.: n.n., 1941).

1871 his name was entered as a student of the university-affiliated Rijksinstelling tot opleiding van Indische bestuursambtenaren.[3] Ismangoon was born in 1850 and, at the age of fourteen, a retired resident took the promising young man with him when he returned home. Ismangoon was in this respect the first who fitted a pattern that was to be repeated many times until about 1920: bright young Indonesian men were tutored by Dutch officials who, inspired by unselfish ideals about the spread of Western civilization, were instrumental in giving them education beyond the elementary level.

Ismangoon was destined to become an official in the colonial civil service. At that time these ranks were not closed to natives. If the examination for the 'groot-ambtenaarsexamen' was passed there was, in principle, no obstacle to a nomination for any position in the Dutch part of the colonial administration. As not a single native had passed the 'groot-ambtenaarsexamen' the practical and predictable difficulties that would arise from such a nomination had not been foreseen. In the Dutch system of indirect rule, where local rulers were maintained in their positions and functioned alongside their civil service (Binnenlandsch Bestuur) counterparts, but in a subordinate position, the posting of a native of The Indies could well upset the strict hierarchical order that structured Javanese society. Nonetheless Ismangoon was admitted to the Rijksinstelling and became a member of the Leidsch Studenten Corps (LSC). After a year in Leiden his tutors sent him to a factory in North Brabant and a trading company in Hamburg to gain practical experience. In 1874 he returned to his studies, now in Delft at an institute similar to the Rijksinstelling. In 1875 he passed the 'groot-ambtenaarsexamen' successfully. He returned to The Indies, with his Dutch wife. He was thus the first of quite a few Indonesian students in Holland who married a Dutch girl – quite an uncommon event in The Indies. For this reason most probably Ismangoon asked and got a recognition as 'gelijkgestelde'; a legal fiction by which a native of The Indies crossed the racial barriers, and was treated as an European. To his bitter disappointment Ismangoon's wish to be given a place in the Binnenlandsch Bestuur was not heeded. He was stationed in the Algemeene Secretarie in Batavia, the central department of the Dutch colonial government, and later his career continued in the educational sphere, as an inspector of native education. Hardships and discrimination continued to plague Ismangoon; his wife and child died, and well-deserved promotions were given to Dutch colleagues. He died, an embittered man, in 1895.[4]

Before 1900 only two other Indonesians came to Leiden. They were two Chinese: Oei Jan Lee, aged twenty, as a law student in 1883; Lim Njat Fa in 1890 as a medical student. The former graduated in 1888; but there is no further data on him available.

---

3 On the education of colonial servants: A.A.J. Warmenhoven, "De Opleiding van Nederlandse Bestuursambtenaren in Indonesië", in: S.L. van der Wal (ed.), *Besturen Overzee; Herinneringen van Oud-ambtenaren bij het Binnenlands Bestuur in Nederlandsch-Indie* (Franeker: Wever, 1977), pp. 12-41.

4 For a biographical sketch of Ismangoon see J.H. Abendanon, "Raden Mas Ismangoen Danoe Winoto", *Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw,* vol. III, no. 10 (February 1919), pp. 333-344.

Lim Njat Fa, born in Bangka in 1871, was the son of the agent on the island of the Nederlandsche Stoomvaartmaatschappij, which controlled the internal shipping in The Indies. His father regretted that educational opportunities in The Indies were almost non-existent for his race. So he decided to send his son to The Netherlands and thus, at the age of ten, he entered primary school in Breda. Only an education in wholly Dutch surroundings would, in the opinion of the wealthy father of Lim Njat Fa, secure his son the greatest opportunity for a successful career in colonial society. The son did not betray his father's expectations. He studied medicine in Leiden and was a fully accepted member of the University community, as shown by his number of executive functions in the LSC. With his Dutch wife he returned to The Indies, where he abandoned a successful and profitable private practice in Batavia for a moderately rewarding job as a government doctor in Semarang. Here he gained the praise of patients and colleagues alike for reorganizing the medical services and the hospital, run by the local government, that badly needed improvement. He died in 1927.[5]

Sosrokartono, the brother of the famous Kartini, is generally considered to be the first Indonesian university student. But the Jaarboek reveals that, a year earlier in November 1900, Hendrik Karel Manupassa, 34 years old and born in Saparua (Moluccas) was entered as a student in the Faculty of Arts. The Moluccan Manupassa, the son of a government official who had been posted in Ambon and Batavia, also entered government service. He probably was a 'gelijkgestelde', quite a few of whom were to be found among the Moluccans. Manupassa embarked upon a career in the Dutch civil service with considerable success. He had worked for ten years in Celebes and Bangka before he went to The Netherlands. As an official in the Dutch civil service he was entitled, as were his Dutch colleagues, to a paid leave in The Netherlands. He grasped the opportunity to attend lectures at the university, probably as an auditor, as he did not possess the requisite gymnasium diploma. After a year Manupassa returned to The Indies. His career there progressed smoothly; he retired as assistant-resident of Lombok. He must certainly have been one of the very few Indonesians who rose so high in the civil service ranks. It would be interesting, but far beyond the scope of this contribution, to look into the policy of The Indies government concerning native civil service officials, taking Ismangoon and Manupassa as examples.[6]

In October 1901 Raden Mas Pandji Sosrokartono was registered as a student in the Faculty of Arts. He had already been in The Netherlands since 1896, when he began his studies at the Polytechnical School in Delft.

---

[5] W. de Vogel, "In memoriam Dr. Lim Njat Fa en zijn Verdienste voor de Ontwikkeling van het Ziekenhuis- en Verpleegwezen op Java", *Nederlandsch Tijdschrift voor Geneeskunde,* 72e jaargang, eerste helft (17-3-1928), pp. 1346-1349. For a sketch of the medical services in Semarang: N. Stokvis-Cohen Stuart, "Leven en Werken in Indie, overgedrukt uit *het Tijdschrift voor Ziekenverpleging* van Maart, April en Mei 1931 (Amsterdam: de Bussy, 1931), pp. 16-22."

[6] Information on Manupassa is derived from the yearly Regeerings-almanak voor Nederlandsch-Indië.

It soon transpired that his interest and abilities were not in the technical field, but in the humanities. In 1901 Sosrokartono had already earned something of a reputation. He was the first Indonesian who spoke in public in The Netherlands. In 1899 he addressed the 25th Dutch Philological and Literary Congress about the state of affairs of the Dutch language in Java. It was a clear and well-organized speech in which, in a moderate vein, he criticized the Dutch administration. But he also showed himself a loyal subject of The Netherlands, who was convinced that Dutch rule benefitted Java's society and inhabitants. The congress rang with cheers at the end of this speech by the 'Javanese prince'.

The old, authoritative Professor H. Kern felt very sympathetic towards the young Javanese and supported him in his new venture at Leiden University for which he first had to pass the state examination. He did so successfully and thus became the first fully-fledged Indonesian university student. At first his studies ran smoothly; in June 1903 he passed his B.A. examination in 'taal- en letterkunde van de Oost-Indische archipel'. He studied following the curriculum, Javanese, Malay, Arabic, Sanskrit and Islam and Indian History. Moreover this gifted student attended lectures in a number of other languages, such as Russian, Chinese and Japanese. In this way and otherwise he mastered no less than 9 Eastern and 17 Western languages.

Sosrokartono's academic pursuits, however, did not proceed further without problems. Only in March 1908 did he take his Master's degree. He planned to write a dissertation on the Middle Javanese language, but the planned promotion never came about. Different causes have been named for the slowing down of his studies. Indonesian sources sympathetic to Sosrokartono attribute the delay and failure to Snouck Hurgronje, who became a professor in 1907. Sosrokartono's progressive, emancipationist ideals came into a collision with Snouck conservative, colonialist views and, for that reason, Snouck deliberately frustrated Sosrokartono's study. Other sources, Dutch in this case, supply other information. He was ostensibly not able to resist the temptations of Western life. He was popular as the 'Javanese prince', flattered by his Dutch hosts as an example of the native, open to Western science and knowledge. The young man incurred large debts. The once favourable attention of prominent Ethical scientists and politicians then turned into, at best, aloofness. G.J. Oudemans, a government official whose duties included the supervision and care of the Indonesian students in The Netherlands, wrote of Sosrokartono in his yearly report of 1917 as a 'thoroughly unreliable person, a real castaway'. At the time he was living in The Hague, at an address known only to a few close friends, for fear that his creditors would seize his possessions. Also for this reason he kept a low profile. Within the circle of the Indonesian students, however, his prestige only increased with time. His intellectual brilliance, his vast Dutch experience and his willingness to help his compatriots made a great impression. Only in 1925 did Sosrokartono return to The Indies, after having worked as a journalist for a number of American newspapers and as an interpreter with the League of Nations. In Indonesia he became famous and highly-respected as a mystic and a healer.

More research on his Leiden years may reveal the real causes of the failure of his studies.[7]

Another Javanese aristocrat, Raden Mas Ario Koesoema Joedha, son of the progressive and enlightened Yogyakarta ruler, Pakoe Alam V, registered in 1902 to study Indology. At the age of eight he came to The Netherlands together with a cousin. Both lived with a Dutch family in Nijmegen and attended primary school and gymnasium. His cousin died here. Koesoema Joedha passed his matriculation and he took up the study of medicine in Amsterdam in 1900. When his father died, however, and then the same fate befell his successor, Koesoema Joedha's brother, he was ordered to return. He gave up his studies in Amsterdam and went to Leiden where he obtained the 'groot-ambtenaars' diploma within two years. He returned and a brilliant career ensued which ended with membership in the Council of The Indies, in which the direct advisers of the Governor-General were seated. Koesoema Joedha was admitted to the 'white ranks' of the civil service, but only for half a year. He was then transmitted to the Volkskredietwezen.

Raden Mas Sajogo was the next Indonesian student. He studied Indology, did his examinations on the appointed dates and returned at once to start an inconspicuous career in the colonial bureaucracy.

The three Indonesian students at the time, Sosrokartono, Koesoema Joedha and Sajogo, lived together at Breestraat 95, above a vegetarian restaurant. When the last two left, Sosrokartono was joined, in September 1905, by Raden Mas Notokworo, who enrolled as a medical student. On the same day Raden Hoesein Djajadiningrat enrolled as a student in the Faculty of Arts. Hoesein had obtained the prerequisite gymnasium diploma in Leiden. In Batavia Snouck Hurgronje had already done his best to organize facilities for the young regent's son to study in The Netherlands. In Leiden Snouck Hurgronje could see the fruition of his efforts. Hoesein showed himself to be exemplary in the eyes of his teachers and mentors, contrary to the wilful Sosrokartono. In a way he became a show-piece for the prominent supporters of the Ethical policy, the benevolent and paternalistic policy to advance the development of The Indies under the continued tutelage of the Dutch for the time being.

As was the case in earlier similar instances, the prize contest the Faculty of Arts held was clearly intended to give Hoesein a chance to win. The faculty asked for a critical review of the data in Malay sources on the history of the Sultanate of Aceh. The faculty received only one entry under the motto 'Lust und Liebe zum Dinge macht Müh und Arbeit geringe'. The reviewers praised the critical sense, the clear methodology and logical organization of the essay, but reserved some pedantic remarks for the sloppy handwriting, the slovenly style and sins and omissions against Dutch language. But, nonetheless, the gold medal of honour was deservedly awarded. The medal was presented in public during the speech in

[7] For a biography of Sosrokartono: Amin Singgih Tjitrosomo, "Djiwa besar", *Riwajat Peri Kehidupan Drs. R.M.P. Sosro Kartono* (Djakarta, 1967), pp. 1-12. Other information in Poeze, op.cit., pp, 29-32, 127.

September 1909 in which the retiring vice-chancellor recapitulated on his year in office. Of the four medal-winners Hoesein was singled out with a few special remarks. He was, according to the vice-chancellor, the first native who, by winning a gold medal, had shown himself to be of the same standard as the Dutch students. This certainly was a reason to rejoice. Hoesein and fellow-compatriots, who were coming to Holland to study in growing numbers, were thus bound by intellectual bonds to the mother country. He hoped that, upon his return, his education would be beneficial to both his mother and his fatherland. Hoesein's essay was published in 1910 as an article of 130 pages in the prestigious 'Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië'. Hoesein finished his studies in October 1910, with honours. He then started working on his dissertation which he defended on 3 May 1913: 'Critische beschouwing van de Sadjarah Banten: Bijdrage ter kenschetsing van de Javaansche geschiedschrijving'. He was again awarded his degree with honours. Again the vice-chancellor devoted a few lines to this feat. He said that the promotion had also certainly been a source of great satisfaction to Prof. Snouck Hurgronje, who could convincingly strengthen his arguments for advancing the education of the natives with Hoesein's achievements. Soon after Hoesein returned to Indonesia where he pursued a brilliant career in the colonial administration and the scientific world.[8]

Notokworo, already mentioned, was the son of Pangeran Notodirodjo, brother of the Pakoe Alam VI and foremost adviser and assistant of this latter prince. Notodirodjo clearly saw the necessity of Western education for the younger generation, without, however, rejecting the Javanese cultural heritage. His sons attended the Dutch secondary school in Semarang, where they boarded with Dutch families. Notokworo was the first to be sent to Holland, soon followed by Noto Soeroto and Gondowinoto. They all passed the required state exam and then registered in Leiden as medical and law students. Noto Soeroto did so in 1908, Gondowinoto in 1910. With another brother, who studied in Delft, they occupied a house in the Daguerrestraat in The Hague.

Noto Soeroto soon became active as a journalist. He pleaded indefatigably for better understanding between Holland and its colony and patiently explained to a Dutch public the culture and customs of The Indies. At first all this did not keep him from his studies; he passed his B.A. examination in June 1911, the first Indonesian to do so. Hereafter he became more enmeshed in his publicist activities. Moreover, after the outbreak of the First World War he volunteered for the Dutch army. He followed an officer's training course and was encamped on the Dutch border. In this period also he started to write poetry. His poems in prose were at once acclaimed. He was inspired by the Indian poet-philosopher Tagore, but placed his writings against the background of his memories of Java and Javanese culture. This unique, exotic poetry, so unlike other Dutch literary works, won a considerable number of admirers. Apart from

[8] Poeze, op.cit., pp. 73-74; *Jaarboek 1908-1909*, pp. 68-71; Jaarboek 1912-1913, p. 47.

literary activities, Noto Soeroto also became active as a participant in Javanese artistic performances and he gave lectures. His interest in his studies dwindled, and around 1919, he abandoned his law study. He threw himself completely into publicist work: writing and publishing. Later on he became politically active, propagating continued co-operation between Indonesia and The Netherlands; this in opposition to the majority of the Indonesian students in Holland who took a far more radical stance. Noto Soeroto only returned in 1932 when, even in Holland, his enterprises had met with failure.

Notokworo and Gondowinoto did not become public celebrities, but were pioneers too. In 1918 Notokworo became the first Indonesian doctor, trained in Leiden, and at the same time the first Indonesian doctor with a European degree who had not first attended the School tot Opleiding van Inlandsche Artsen (Stovia) in Batavia. Gondowinoto overtook Noto Soeroto and, in 1918, became the first Indonesian with a Dutch law degree. In 1919 he was awarded a doctor's degree, after defending a number of theses; a procedure that, until 1921, was permitted and much availed of by law students.

Also among the first Indonesians in Holland was the regent's son Soemitro. In this case the young student did not benefit from the foresight or financial generosity of his father. Indeed he attended the secondary school in Batavia against the will of his father, and his stubbornness did not even end there. He came to Holland almost penniless as a fourth-class passenger. He worked with a shepherd in Leiden and as a miner in Germany to finance his studies in Indology. But the burden was too heavy. He was not able to finish his studies and turned to vocational courses, especially in the agricultural field. Soemitro returned in 1914; he became one of the most highly respected regents under the name Soemitro Kolopaking.

One other of the Indonesian pioneer students deserves mention, this time another enterprising Javanese, Soeriosoeparto, third son of the Solonese prince, Mangkoenegoro V, who died in 1896. When his plans for obtaining Western schooling were thwarted he left the Solo court and worked with a regent and a resident. His career was attentively noted and followed by a growing number of Dutch officials. These also were instrumental in sending him to Holland in 1913, much to Soeriosoeparto's own delight. He was registered as an auditor in Leiden where he attended lectures in Oriental languages. He became a close friend of Noto Soeroto and he also volunteered for the Dutch army. Soeriosoeparto met a lot of influential Dutch authorities. This was more or less part of a plan of progressive Ethical officials for drawing attention to Soeriosoeparto as a possible successor to Mangkoenegoro VI, who had voiced his intention of abdicating. When this became more concrete Soeriosoeparto was urged to return forthwith. His friends succeeded in arranging an audience with Queen Wilhelmina the day before his departure to enhance his chances and to increase his prestige. He obviously made a good impression and, after still more deliberations, in March 1916 Soeriosoeparto was elevated to the rank Mangkoenegoro VII.

The number of Indonesian students in The Netherlands had grown slowly over the years and, in October 1908, 15 of them met in Leiden to discuss the founding of an association, which was officially established the next month as the Indische Vereeniging. Of the twenty initial members six, the greatest single group, studied in Leiden. At first the Vereeniging mainly served a social purpose, a regular meeting-point for the 'scattered Indonesian students'. Soemitro, Hoesein Djajadiningrat and, first and foremost, Noto Soeroto figured prominently on the board of the Vereeniging.

All Indonesian students who enrolled before 1915 have already been named and, until the end of the First World War, only a few names can be added to these. The difficult and dangerous journey from The Indies to The Netherlands prevented a steadily growing influx of students. Until 1919 only four more Indonesians registered. They all had first attended other educational institutions in The Netherlands – a secondary school, a teacher's college and the Technical University in Delft.

The number of Chinese students grew faster. After the two forerunners in the nineteenth century it was only in 1909 that Yap Hong Tjoen began his medical study. Up to 1918 he was followed by 15 other Indonesian Chinese. No less than eleven took up medicine, two studied pharmacy and two law. These choices differed strikingly from Indonesian preferences. There were a number of Indonesian medical students, but almost all went to Amsterdam. This was probably the result of the fact that they had already obtained their degree as Indisch Arts and that Amsterdam exempted them from some examinations. The Stovia was not yet open to Chinese students, so these had to undergo all examinations. Yap specialized in ophthalmology and was the first Chinese Indonesian to defend a thesis in Leiden in January 1919, on glaucoma. In Indonesia Dr. Yap opened an eye clinic first in Bandoeng, later on in Yogyakarta. He gained a high professional reputation with this "Prinses Juliana Gasthuis voor Ooglijders'. Yap was also closely involved in the establishment of the Chung Hwa Hui (CHH), the association of Indonesian Chinese in The Netherlands.[9]

The part played by the Leiden students in CHH was always considerable. During the whole period under review here the CHH pursued a steady, moderate course. The social function received a lot attention, as did the common background and country of origin. The CHH published a periodical, Chung Hwa Hui Tsa Chih, in which all this was reflected. Noteworthy indeed are the concern and close contact with developments in China. Chinese Republican diplomats were honoured guests at CHH meetings and their occasional speeches were reproduced in print in the periodical. When, in the thirties, Japan infiltrated and invaded China Chung Hwa Hui devoted most of the space in its periodical to describing and analysing Japan's barbarous behaviour and malevolent designs. Relations with the association of Indonesian students were generally

9 Leo Suryadinata, *Eminent Indonesian Chinese: Biographical Sketches* (Singapore: Gunung Agung, 1981), pp. 173-174.

cordial, but the CHH kept a certain distance. For some time, when the Perhimpoenan Indonesia (PI), as it was then called, embarked on a Communist course, relations were broken off. When the PI returned to a more moderate course, around 1935, relations were restored and the PI fully supported actions of the CHH on behalf of the suffering Chinese population.

In the wake of Yap Hong Tjoen the first female student also enrolled: Sien Everdien Ongkiehong studied pharmacy from 1917 to 1925. She was the second member of the Ongkiehong household to study in Leiden. Ultimately four boys and two girls were to enroll in Leiden, certainly a rare feat. Three became doctors; three pharmacists. The second girl, Anna Lucia, took up medicine in 1920. Their father was a progressive and wealthy merchant in Ambon. He adapted himself to Western culture to the extent that he gave his sixteen children Dutch first names and a completely Dutch education. Eight or nine children were sent to Europe for secondary or university training. Among them were his two daughters, which earned him the strong disapproval of Ambon's Chinese community for, until their marriage, Chinese girls were expected to remain under paternal supervision. The brothers took over this care. When their father died about 1920, successive brothers considered it their duty to finance the studies of the remaining brothers and sisters. The Ongkiehongs maintained close contact with another Chinese family from Ambon, the Njiokiktjiens, of whom four children studied in Leiden. Among them was the second female student to be enrolled, in 1919, Anna Lucia Njiokiktjien. Her study in the Faculty of Arts was obviously a failure as she left Leiden after two years without having passed an examination. All these students boarded together, first in the Laan van Meerdervoort in The Hague, later on the Zoeterwoudsche Singel in Leiden. All Ongkiehongs returned to The Indies to practise their profession, but the vicissitudes after World War II caused their second journey to The Netherlands, this time for good. Only Anna Lucia stayed behind. She had become a Roman Catholic and worked with the mission.[10]

Until 1920 the number of Indonesian students who enrolled was at the most four a year. Notwithstanding this mere trickle, the almanac of the Leidsch Studenten Corps in 1919 listed eighteen students, originating from The Indies. Not only students from Indonesia belonged to the University community, but there were also two 'hulpleraren' (assistant-tutors). In 1918 they were appointed to teach Javanese and Malay, especially conversation. As early as 1910 there had been press reports about such nominations at Leiden; two years later the name of such a teacher was published. For some unknown reason, however, it took another six years for the plans to materialize. Students were trained with the help of these two native speakers. It goes without saying that for the Indology students in particular such exercises were extremely useful. Due to the war the lecturers had to be recruited, from among the Indonesians residing in Holland. Dahlan Abdoellah for Malay and Samsi Sastrowidagdo for Javanese were the first

[10] Personal communication.

appointees. Samsi had come to Holland about 1913 to obtain a teacher's diploma; his study was paid for by a foundation of the Javanese association Boedi Oetomo. When funds ran out a Dutch foundation took over. His appointment, at a salary of *f* 3000 a year, was a welcome way out of his predicament. Dahlan Abdoellah, a Minangkabau, had also attended a teacher's college after his arrival in Holland in 1913. He was a prominent member of the Indische Vereeniging and a radical spokesman at all kinds of meetings.

With the end of the First World War and the restoration, communications far greater numbers of Indonesian and Chinese students came to Holland. They were the result of the greater educational opportunities in Indonesia itself, created in the wake of the Ethical Policy. No longer was just a rare representative of the Javanese elite allowed to attend secondary school, but far more young men secured themselves admission. A system of scholarships contributed to this. In numbers, however, this amounted to a mere few hundred. But from this group potential students for Holland were recruited. And when the talent was present, but the money absent, the Indies government was ready to provide a scholarship.

Apart from these scholarships, the Indies government ordered a number of its indigenous officials, working as doctors and veterinary surgeons, to obtain a Dutch university degree. While retaining their salary they were given leave of absence from their posts. At first they went mainly to Amsterdam and Utrecht respectively.

For law students new opportunities were created in 1921. Professor C. van Vollenhoven, the famous and authoritative liberal lawyer, did his best to convince his university, the Colonial Office and the Ministry of Education of the need for special facilities for Indonesian law students. He was seconded by a petition from the Indische Vereeniging and Chung Hwa Hui. What they wanted, and were granted in 1920, was an exemption from the B.A. examination for the Indonesians who had successfully completed the course at the Rechtsschool in Batavia. Apart from this a new subject was introduced, Indies Law, in itself a complete and independent course. Together with Indology, Indies Law was taught in a new faculty, the joint faculties of Law and Arts. For Indonesian students, with or without a complete education at the Rechtsschool, this was of course an attractive prospect. If fitted in very well with the needs of the expanding colonial bureaucracy. Moreover it gave Indonesians an excellent opportunity to obtain a prestigious Dutch academic degree. The new regulations had an immediate effect. No less than eight Indonesian lawyers gave up their government jobs and went to Leiden – at their own expense. Two years later they already numbered 27. Among them, however, were also a number who had been sent by the Indies government to obtain the degree. This is proof enough of the attraction of the new flexible regulations. As figures show, Indies Law soon became the subject in which most Indonesians enrolled.

For the first three Indonesian students to arrive in Holland after the World War in 1919, these new regulations came too late. Maramis,

Pamontjak and Soebardjo still had to take the long course; first a state exam and then the full law study. Maramis was not discouraged; he became a lawyer in 1924. Soebardjo and Pamontjak at first went ahead smoothly but, after their LL B examination, they plunged themselves into politics of an ever more radical brand. It was only in 1933 and 1940 that they, at last, crowned their efforts.

Of all these law students Gondokoesoemo showed himself to be the most outstanding. Seven months after his enrolment he obtained his Master's degree, a year later again he defended his thesis, while at the same time successfully passing the examination in Indies Law, which gained him admission to the Indies judiciary. For the occasion Prof. Van Vollenhoven, the supervisor, and Prof. Snouck Hurgronje, who served as vice-chancellor, spoke in praise of the new doctor, who, as were his supporters, dressed in Javanese attire.

In true Ethical tradition in 1921 the Leidsch Universiteits Fonds (LUF), a private foundation that gave financial support to scholarly and student activities, instituted an annual prize for the best Master's pass, in Dutch or Indies Law, by a Batavia Rechtsschool graduate. The Kanaka prize amounted to *f* 500; or the Gadjamada prize to *f* 750, a pleasant windfall for a scholarshipholder. The Kanaka prize was awarded to Oerip Kartodirdjo (1922), Soemardi (1923), Soesanto Tirtoprodjo (1925), Hadi (1926), Wirjono Prodjodikoro (1927), Soekanto (1933), Maria Ullfah Achmad (1934) and Teuku Moehamad Hasan (1934). The only winner of the Gadjamada prize was Soepomo in 1928.

In faculties other than law Indonesians were still seldom to be found. In 1921 Harsoadi began his mathematical studies. He had been awarded a scholarship for seven years to the tune of *f* 800 a year; the sum all scholarshipholders were given at the time. Harsoadi was not a success; he was sent back in December 1924. In the Faculty of Arts there were three students. Pandoe Soeradhiningrat was sent by the Indies authorities to study Japanese in order to serve as an interpreter with the Dutch diplomatic mission in Tokyo. Soeleiman received a scholarship for one year to allow him to study for a diploma as a teacher of Malay and Javanese in secondary schools. However, he had no inclination to return after the year. He turned to Indonesian languages in Leiden but did not make much progress. To earn a living he took up coaching in Malay and Javanese in Utrecht, later in Leiden. He and his Dutch wife ostensibly settled permanently in The Netherlands, as in 1940 he was still active in Leiden. The third student was anything but a failure. Raden Ngabehi Poerbatjaraka was born in Solo and at an early stage became interested age in Old Javanese and the pre-colonial history of his island. His intelligence and zeal drew the attention of the Resident. A familiar pattern unfolded. The young man was put under the care of Dutch experts, in particular Dr. N.J. Krom, and educated accordingly. The lack of formal schooling did not prevent him from publishing in learned journals. His mentors then decided that an introduction to Dutch scholars and institutions would be beneficial. A pretext was soon found; Poerbatjaraka was appointed successor to Samsi Sastrowidagdo. He was allowed to take up studies in Indonesian languages

by special permission of the university and the ministry. As a teacher he was not a resounding success, as his inadequate knowledge of Dutch limited the efficient transfer of knowledge. His own study, however, progressed smoothly. In June 1926 he took his doctorate. In florid words he thanked Krom, then professor in Leiden: 'The feeling in my heart concerning all you did on my behalf, I am not able to express in the languages of which I am master. But as my heart urges me to speak, however poorly this may be, I can only tell you in a few words according to Javanese custom: you have made me a man of dignity.'

Poerbatjaraka, however, was not a slavish admirer of Dutch science and administration. He proudly fostered Javanese culture by writing and by giving lectures and dance performances. When he deemed it necessary he could, fierce and emotional as he was, severely criticize the Dutch. Upon his return Poerbatjaraka embarked upon a successful career in his specialisation, which made him the foremost Indonesian expert in Old Javanese.

At the same time as Poerbatjaraka, Soetan Mohammad Zain took the assistant-lecturer's place of Dahlan Abdoellah. Zain was already a man of some standing in The Indies. He was a member of the Batavia Municipal Council and the All-Indies People's Council, a mainly consultative body.

Apart from all those already named, a few other Indonesian Indology students were also present in Leiden. As for the Chinese, the influx was restricted to three or four medical and pharmacy students a year.

The new generation of Indonesian students also brought with them to Holland different experiences from those of their predecessors. In The Indies they had witnessed, and most of them even taken part in, the springtime of all kinds of emancipatory associations, which dared to criticize The Indies government in an ever more straightforward manner. In the youth sections of these associations they had their first taste of politics, organization and action. This early consciousness could only be bolstered in The Netherlands. Here democratic rights could be freely exercised; only here did the student realize how authoritarian and racist Indies society was. In the Indies colour barriers had been drawn that could hardly be crossed. These above all determined the position and regulated behaviour. In Holland these were absent and Indonesian students were even treated with more respect than Dutch students. Small wonder that they grew discontented with the situation in The Indies and, at an receptive age, turned to the radical ideologies and remedies that presented themselves freely to them in Holland. In this way the Indische Vereeniging radicalized. In the process the name was first changed to Indonesische Vereeniging (in 1922) and to its Indonesian equivalent Perhimpoenan Indonesia in 1925. The name of the periodical was provocatively changed to Indonesia Merdeka (Free Indonesia). The Leiden law students were among the instigators in all these changes. They were the greatest single group of Indonesian students in The Netherlands, younger on an average than the whole group, and influenced, no doubt, by their study of law and justice, under the tutorship of liberal and progressive teachers. In 1923 the board of the Indonesische Vereeniging formulated a programme that broke

drastically with its past. Three of the five-man board were Leiden law students: chairman was Iwa Koesoemasoemantri Hatta, who studied Economics in Rotterdam, was the great ideologist and organizer. Under his inspiration the radical catchwords independence, self-help, non-cooperation and unity were coined. In Indonesia Merdeka all articles, virtually without exception, were variations on these themes. As Indonesia Merdeka was mainly a member's magazine the radical stance had not yet reached the general public. That happenend when a memorial volume, to commemorate the association's fifteenth anniversary, was published. Thirteen unsigned articles, most of them written by Leiden law students, exploited the new theme: anti-colonialism, Dutch mismanagement and the fundamental contradiction between ruler and ruled. The publication caused a shock in the Dutch press. In the comments an accusatory finger was pointed at Leiden University. The well-known Ethical Leiden professors were held responsible for the radicalization of the students. There was much speculation about other causes and about ways and means of remedying the fateful process. In this last respect the Raadsman voor Studeerenden was to play the leading part. This function was created in 1916; part of his task included the care and supervision of the Indonesian students. With mounting concern in his annual reports to the minister of colonies he called attention to the radicalization of the students. He complained about the dwindling control and influence he was able to exercise over their behaviour. If not forced to by financial circumstances, students avoided contact with the Raadsman and his staff. Only those whose scholarships were paid via the Raadsman had to maintain at least a formal contact. The Raadsman did not eschew drastic actions: reprimands, threats to withdraw scholarships, signed formal statements that the undersigned would not become involved in radical action, letters to fathers of the students, who were generally trusty supporters of the government, were all employed. This however could not deter the students. They retaliated with secrecy, meetings were closed, speakers in public used assumed names and scholarshipholders were seated on a shadow-board of the PI. In public only a few students acted on behalf of the PI, those not hampered by scholarships, worried parents or waning prospects of a future government job. All this harassment also certainly led to an unwanted effect: ranks were closed and, in isolation, one's own views became unassailable. Tolerance towards other views was not, under the circumstances, a highly-valued virtue. Dissenting opinions were not tolerated and members were obliged to ask the PI's permission before speaking or writing in public about political matters. Noto Soeroto was punished for not complying with these rules. He was expelled. He was still the authoritative spokesman for good relations between The Netherlands and Indonesia, for co-operation which would benefit both countries. He was convinced that continued Dutch rule for a number of years was necessary. Noto Soeroto had earned himself a name in The Netherlands: as a poet, publisher, and philosopher. To counteract what he believed to be fatal course of the PI he published his monthly magazine 'Oedaya', as well as books and booklets and spoke on a number of occasions. His ideals inspired the Nederlandsch-Indisch Verbond van

Jongeren Organisaties (NIVIO), which was founded in 1926. The 'silent majority' of the Indonesian students flocked to the NIVIO. The organization boasted that 55% of the Leiden students were members. Of course PI reserved only the worst epithets for the 'renegades'. And it did not stop at words. By posting PI-members at the front door of NIVIO-members these were intimidated from attending NIVIO-meetings. For a number of reasons neither NIVIO nor Noto Soeroto's ideals were a lasting success.

Characteristic of the atmosphere among the PI members is the following anecdote. The PI used as its symbol a red and white flag with a buffalo-head in the centre. In Soebardjo's house, where the Leiden students often met to discuss politics, this flag had been fastened onto one of the walls of the sitting room. Ali Sastroamidjojo recalled:

"Each time we were to sit for an examination, we were urged to stand and meditate for a moment before the flag so as to strengthen our will and conviction that the examination was important in the struggle for the independence of our homeland. On one occasion a Mr. Achmad was to sit for the master of laws examination. I accompanied him to the university, and although he felt confident, particularly as he had studied hard, he failed and was asked to come back again in three months. Achmad was very disappointed and could not find any reasonable explanation why he had failed. I asked him whether he had called at Subardjo's house to meditate before the red and white flag and the buffalo's head. Achmad was surprised and confessed that he had completely forgotten about it, promising that next time he would not forget the "flag ceremony". When he submitted himself to be examined for the second time he passed, and he told me that instead of a few moments, as was usual, he had stood in front of the flag for five minutes and that because of this extra long meditation he had been successful."[11]

The Raadsman viewed all these developments with a great many misgivings. He did his best to give counterpoise by every means at his disposal, but he despaired of the result. In fact he deemed it better that the Indonesian elite should not send its sons to The Netherlands; 'their character, their health and their future could only be jeopardized'. The Raadsman could offer this advice with some justification as a law and medical faculty had been opened in Batavia in 1924 and 1927 respectively. For students of these subjects it was no longer necessary to go to Holland to obtain a degree; the Indonesian faculties were on the same footing as their Dutch counterparts.

The Raadsman was instrumental in influencing the minister of colonies and the minister of justice to take criminal action against the PI-leaders. When the PI joined forces with exiled Indonesian Communist leaders, when they took a prominent role in the leftist League against imperialism and colonial suppression and when Communist uprisings in Indonesia sensitized Dutch authorities to the utmost, Dutch police took action. Four

---

[11] C.L.M. Penders (ed.), *Milestones on my Journey; The Memoirs of Ali Sastroamijoyo, Indonesian Patriot and Political Leader* ([St. Lucia]: University of Queensland Press, 1979), p. 22.

houses of four students were searched in June 1927 and a lot of papers were seized. In September this was followed by the arrest of three Leiden law students, Ali Sastroamidjojo, Abdoelmadjid Djojoadhiningrat and Pamontjak, with Hatta. Soebardjo and Nazif, also law students from Leiden, chose to remain abroad, from the not unjustified fear of being arrested.

Ali Sastroamidjojo, one of the detainees, apart from worries about his prosecution and forthcoming trial had another problem. His final examination for his master's degree was set for four weeks' time. If he was unable to sit for the final examination, the certificates he had gained by passing previous examination, would no longer be valid. If this happened he would have to repeat all these subjects again and he would not have enough money for this. Consequently he would have to return; all his studies having been in vain. With the help of his lawyer, put at his disposal and paid by the Sociaal-Democratische Arbeiders Partij, he succeeded in obtaining permission to sit for the examination. On the date set the Socialist Youth Association planned a demonstration in front of the university. But the authorities, with the consent of the Faculty of Law, advanced the examination by two days. Ali Sastroamidjojo related the events on this day as follows:

"On the morning of the examination I was taken to Leiden, accompanied by two members of the secret police, in a prison vehicle. When we arrived, the two guards and I went in through a backdoor into the basement of the university in Rapenburg, from where we went straight to the "sweating chamber", a room near the examination room where every student who was to be examinned had to wait. At last I was taken into the examination room, where behind a green table the Faculty of Law professors who were concerned with "the Law of the Dutch East Indies" were already seated. All the professors who were at that time famous in Holland were there: Professor C. van Vollenhoven, Professor Hazeu, Professor Andre de la Porte, and Professor Scheltema. University examinations of this type were usually open to the interested public, who would be seated behind the candidate being examined. But in my case nobody was allowed to be present except the two-secret police who were guarding me.

For approximately two hours I had to answer the questions put to me by the professors. I must explain here that from the questions and attitudes of the professors one could not even get the slightest indication that my status at that time was that of a political detainee. Their attitudes and actions were completely scholarly. This calmed me down a great deal and enabled me to concentrate completely on the examination. I forgot all about other things, and I no longer felt even the watchful eyes of the two guards at my back. Without my being aware of it the examination passed quickly. I was asked to wait outside the examination room in order to give the professors an opportunity to make their decision. After a short wait, I was asked to come in again, and the president of the faculty announced that I had passed and qualified for the degree of master of laws. I was filled with a feeling of relief, and full of sincerity I gave thanks to God. Now I would be able to concentrate more calmly on the accusations made against the four of us, and I felt as if I did not care whether I would be sentenced to a number of years in prison as a result.

In this frame of mind I left the examination room to meet my wife and child. I was not permitted to talk with them for long; my guards only allowed me to tell

them the result of my examination. However I used this opportunity to the best advantage, and by talking as quickly as possible I was able to give my wife several messages to be passed on to my friends who were still free."[12]

The trial of the four students after six months of detention on remand ended in a devastating defeat for the authorities. Their charges, incitement to violent action against the public authority, were considered not proven and the suspects were freed at once. The PI had won a great victory over the government, which suffered serious loss of face.

For the university history the process produced the rare feat of an imprisoned law student passing his final examinations.

Until 1930 there was no significant change in the Indonesian student population in Leiden. The great majority opted for a study in Indies Law. From 1923 to 1930 about 75 law students, as compared to 10 medical students, registered. After a temporaty lull from 1926 to 1928 enrolments rose again to 16 new students in 1930.

For the first time medical students came to Leiden in significant numbers. Most of them were Stovia-doctors, who, after a number of years working for the Government or in a private practice, were eager to obtain a Western degree. Consequently they were slightly older than the law students, were often accompanied by wives and children and were more moderate in political respects. A few years generally sufficed to pass the doctor's examination. Only a few were active outside their profession. Sometimes they acted as a host and kind of father figure to their younger compatriots. Such a person was Asikin Widjajakoesoema, whose vast home was a regular meeting-point of the PI-students in the twenties, with Mrs. Asikin's delicious food not the least attraction.[13] Another well known student was the renowned leprosy expert J.B. Sitanala. A number of these doctors came to Leiden for only a short period; to study at the Institute of Tropical Medicine for example. Others found their tutor at Leiden University.

At last the first Indonesian girl enrolled, Ida Lamongga Haroen Al Rasjid. She studied medicine, first in Utrecht from 1923, but in 1927 she came to Leiden. She was the daughter of an Indies doctor from South Sumatra. In 1931 she passed her final examination to become the first Indonesian woman with an academic degree. She was not part of the social circle of Indonesian students. She did return to Indonesia but not for very long. She returned to Holland again, married a Dutch doctor and thus became a Dutch citizen. By remaining aloof she was never accorded the honour of being the first Indonesian female university graduate.

Among the law students a great number of future prominent politicians were to be found. Until 1942 their formative years in the PI were followed by action in the nationalist parties, which based their political programme on the principles first expounded in the PI. In

---

[12] Penders, op. cit., pp. 33-34.
[13] Penders, op. cit., pp. 21-22.

independent Indonesia quite a few rose to the highest positions in government. Among them should be mentioned: Soebardjo, Maramis, Ali Sastroamidjojo, Soesanto Tirtoprodjo, Iwa Koesoemasoemantri, Sartono, Iskaq Tjokroadisoerjo and Soenarjo.

The Law Faculty attracted a growing number of students from among the Chinese students. From 1923 to 1930 Dutch and Indies Law, which had also become a favourite among Chinese students, drew as many students as the traditional Medicine and Pharmacy.

Apart from this the students assistant-lecturers were still active. Zain and Poerbatjaraka left and were replaced in 1926 by H. Ismail and M. Prawiroatmodjo. In 1930 the latter was succeeded by Soejoed Martosoehardjo. Due to governmental cuts in the university budget both were discharged in 1933.

Contrary to expectations, the influx of new students after 1930 did not at first abate. In 1931 and 1932 more than 20 Indonesians and about 10 Chinese enrolled. Only then did the numbers slowly decrease; probably due to the world-wide depression, which made a long and costly study only affordable for a very small group of well-to-do parents. The drastic budget cuts by the Government also touched scholarships. Hardly any were still granted. Law and medical students were, of course, referred to the faculties in Batavia. This all made itself felt after 1934 when new registrations from Indonesians fluctuated around ten, more or less at the same level as new Chinese arrivals. This meant that the grand number of Indonesian students in Leiden reached its maximum in 1933-1934 with about 140; 80 Indonesians and 60 Chinese. It slowly fell to about 100 in 1939; 60 Indonesians and 40 Chinese. The familiar pattern of Indonesian preferences changed remarkably in the thirties. The first few years Indies Law draw the great majority of the new arrivals, with, however, a steadily increasing interest in medicine. From 1936 the trends reversed. Enrolment for Indies Law decreased so much that the influx of medical students, which remained constant, outnumbered the law students. For the Chinese students the opposite pattern was discernible. Indies Law caught on, while medicine declined. Pharmacy remained the same and in the overall period of ten years it surpassed medicine.

It is my impression that, compared to the twenties, the group of Indonesian students was of a more heterogeneous character. Only one broad category could be singled out: the Stovia-doctors of whom 25 obtained the ardently desired European degree. Hardly a failure was noted in this group: a confirmation of the quality of the Stovia. A number of graduates of the Rechtsschool still registered, but not on a comparable scale with the previous decade. Also more than a few came to Leiden after their LL B examination at the Batavia Law Faculty to finish their studies and to broaden their outlook in Europe. Others came to Holland after failing examinations in medicine or law in Batavia. In Leiden they hoped for better luck. Sometimes, rather rashly, the decision was taken to go to Holland, still for many Indonesians and Chinese the land of opportunity. Prospects for a successful study were thus not always favourable. This was reflected in the results; to a greater extent than in the twenties students

dropped out or succeeded only after a protracted battle. In this respect more individual stories with characteristic details could be told. The students in the Faculty of Arts serve as a good illustration in this respect. Until 1931 each year one or two students were granted a scholarship as a Faculty of Arts had not yet been founded in Batavia. After 1931 these scholarships also fell victim to the retrenchment. Prijono was the only one of these to finish his studies; through a private scholarship he was given the opportunity to prepare a thesis, which he defended in 1938. The sole philosophy student, Raden Sigit, graduated in 1932. The Menadonese L.J.J. Palar was the only Indonesian who tried his hand at Dutch, however, in vain. Soejono, the authoritative former regent, risen high in the Indies bureaucracy, enrolled in 1935, probably as an auditor. His daughter, Soepianti joined him in 1936. Another veteran, Nimpoeno, active as a teacher of Javanese and Malay and the author of text-books, as well as being the leader of the Protestant Indonesians in Holland, registered in 1938. A unique case was that of Todoeng Soetan Goenoeng Moelia. He came to Holland about 1911 to obtain a teacher's diploma. From 1915 he attended lectures in the Faculty of Arts for a few years. He then returned and rose to prominence in the bureaucracy and politics, amongst other things as a Volksraad member. In 1929 the Indies government rewarded him with a scholarship. He did not disappoint their expectations, and studied pedagogics in Amsterdam, law in Leiden and defended his thesis in the Leiden Faculty of Arts in 1933. Two ethnology students complete this survey. The Chinese group only produced two arts students: Tjan Tjoe Siem (in 1930) in Indonesian letters and his elder brother, Tjan Tjoe Som, (in 1936) in Chinese.

The first, an only, theology student ever was the Moluccan Christoffel Mataheru, who enrolled in October 1940.

The medical students who took up their studies in Leiden without previous medical education were, until 1938, less numerous than their Stovia colleagues. Most of them had not yet finished their studies when the university was closed in November 1941. Under wartime conditions worries other than those of a successful study became paramount. After the war only a few resumed their studies; some returned home at the first opportunity, others had died during the war or were so ill that a long period of recovery was needed.

The record of the law students was not as brilliant as it had been in the twenties. About sixty per cent finished their studies. I have already indicated possible causes for this. Female students were no longer a rarity. Sixteen Indonesian women followed in the wake of Ida Lomangga Haroen Al Rasjid. Among them were a disproportionate number of Menadonese and Moluccan girls; proof of the stage emancipation had reached in these places. The first students in Indies law however were Javanese, Siti Soendari and Maria Ullfah Achmad. Both were of aristocratic birth. Three brothers and two sisters of Siti Soendari had preceded her to the Netherlands for educational purposes, though none studied in Leiden. Maria Ullfah, daughter of the regent of Kuningan, came to Holland in 1929 with her father and younger brother and sister. Her father was commissioned by the

Indies government to write a report on co-operatives. She shared her room in Leiden with Siti Soendari, who enrolled in 1927. Both girls did not get involved in politics, but life in The Netherlands opened their eyes to the anomalous conditions in the colony. Maria Ullfah was the first Indonesian woman to become a lawyer; Siti Soendari followed suit within a year. Maria Ullfah's sister and brother also studied Indies law at Leiden. Of the other female students one tragic case deserves mention, that of the Minahassan Pinkan Supit, who had been studying Indies law since 1931. After her LL B examination she contracted a nervous illness which required admission into a mental home. Her disease proved to be incurable and, after a year, her parents travelled to Holland to take her home. Ten Chinese girls, seven in Indies law, three in pharmacy, enrolled in the thirties.

Another identifiable group of students deserves a few lines. These were the scions of the princely houses of Surakarta and Yogyakarta. In the then still traditional Javanese society enormous prestige was attached to the bearers of these high titles. And notwithstanding all the radical ideas in The Netherlands these aristocrats were naturally looked up to for leadership. Their influence on fellow students was consequently considerable. Most of them had already come to Holland to attend secondary school, boarding with former Dutch expatriates. When succesful the majority chose Indies Law or Indology as their next step. They had no lack of financial means and some profited from their freedom from the tight reins of the court etiquette to enjoy their student life. But also in Holland they were closely watched. The Raadsman regularly reported to the princes in Java and to the Colonial Office. The behaviour and views of the students were of a not inconsiderable importance in determining their future career. Dutch goodwill could help the students to reach high posts at the courts. Djojokoesoemo, Hertog and Soerjolelono from the Soenan's court studied in Leiden, while four sons of the Yogyakarta Sultan also enrolled. Among these latter four were Dorodjatoen, Tinggarto and Raisoelngaskari, whose later names were Sultan Hamengkoe Boewono IX, Praboeningrat and Bintoro. When the Second World War broke out in September 1939 all princes from Solo and Yogya were ordered by their fathers to return. They did so and eleven prominent members of the Indonesian student group left, all without finishing their studies. Of them Dorodjatoen, of course, became the most well known; the second reigning Javanese prince, after Soerio Soeparto, to attend Leiden University. 'Henk' Dorodjatoen began his Indology course in 1934. He took his BA examination in 1937. He and his brothers chose to mix mainly with Dutch students in order to gain, in this way, the best possible knowledge of Dutch society. They were less involved in Indonesian activities. Dorodjatoen occasionally met and chatted with Prijono, Maria Ullfah Achmad, Soeripno or Maroeto Daroesman, but he was never active in these circles, unlike both the Solo students and to Raisoelngaskari. The four brothers and Hertog were the only Indonesian members of the LSC at the time. Dorodjatoen chaired the joint faculties student association for a year, the Indies club within the LSC and other discussion groups. Proof of the watchful eye the authorities kept on

Dorodjatoen and his brothers was his summons to come to the Colonial Office the day after he had attended a meeting of the National-Socialist party. He had to account personally for this action which had been the outcome of sheer curiosity. The supervision had been carried out rather inconspicuously as Dorodjatoen had never noticed it.[14]

After the first radical leaders had left, the PI fell prey to internal dissent in the organizational field. From having occupied a vanguard position in the national movement it had to accommodate itself to a position as an outpost of this movement. Lack of able leadership eroded the accumulated prestige earned after the students' trial. Moreover, in a covert way, Communist members got a foothold on the executive and, about 1931, they took over the association. They did not hesitate to expel Hatta, to whom thus befell the earlier lot of Noto Soeroto and other moderates. The PI, with its chairman Abdoelmadjid Djojoadhiningrat, closely copied the course set by Moscow and the Communistische Partij Holland (CPH). Abdoelmadjid was assisted by the old hands Pamontjak and Soebardjo and such newcomers as the Leiden law student Oetojo Ramelan and the medical student Moewalladi. No data have been handed down about the activities of the PI and the role of specific persons in it. These have had to be reconstructed from scattered scraps of information. The utmost secrecy was maintained so as not to endanger the position, scholarships, allowances or future prospects of the members. Membership must have decreased considerably, probably to only thirty. The obvious alternative organization, politically moderate or neutral and with a social emphasis, however, never eventuated. The long, glorious past of the PI, the feared comparison with Noto Soeroto's efforts and the strong action that a closely-knit Communist minority could launch against an alternative organization deterred the moderate Indonesians. Only when Moscow itself changed its tactics to those of cooperation on the widest scale against the Fascist threat were obstacles removed and a process of realignment of forces got under way.

These sort of initiatives were taken by the Javanese aristocrats. To begin with they founded the Studentenvereeniging ter bevordering van Indonesische kunst (SVIK). The Leiden-based SVIK performed frequently: on festive occasions within the Indonesian student community, for charity or just for money to recompense the artists and allow them some financial means beyond their allowances. Tinggarto, Raisoelngaskari, Hertog and Soepianti Soejono played a prominent role in the SVIK. In February 1936 Roekoen Peladjar Indonesia (Roepi – Indonesian Students' Association) was founded, as a social association. Politics and religion were officially declared beyond Roepi's scope. Politics were considered the domain of the PI. In the Roepi representatives of different universities, faculties and islands of origin shared the positions of influence. First chairman was Soedjono Djoened Poesponegoro who prepared his dissertation at Leiden University as an assistant to the professor of Paediatrics. Within a year

---

14 Kustiniyati Mochtar, "Pak Sultan dari Masa ke Masa", in: Mohamad Roem et al., *Tahta untuk Rakyat; Celah-celah Kehidupan Sultan Hamengku Buwono IX* (Jakarta: Gramedia, 1982), pp. 30-32.

Roepi became the central and universal organization of the Indonesian students. It was active in many fields and functioned as a co-ordinating body for all kinds of activities. A literal central point became the Clubhuis Indonesia, opened in March 1937, at the Hugo de Grootstraat 12 in Leiden. Here official meetings were scheduled, but social contacts, food, drinks, games, pastimes, evening classes and recent Indonesian papers could also be enjoyed. When Poesponegoro left, the law student Soenito succeeded him. Leiden students Maroeto Daroesman (Indology), Hertog, Daliloeddin (Law), and Soeripno (Chemistry) seconded him in influential positions. At an international level Roepi was represented at a number of student congresses, even in the United States with Soenito and Maroeto Daroesman as delegates.

Contacts between the PI and Chung Hwa Hui were restored, and between Roepi and Chung Hwa Hui most cordially established. Regular contact, co-operation and sports contests served this purpose. Chung Hwa Hui itself had experienced a split. In 1932 radical Chinese founded the Sarekat Peranakan Tionghoa Indonesia (SPTI – Association of Indonesian Chinese) which soon showed itself to be a sister-organization of the PI. Instrumental in the split was Tan Ling Djie, a Leiden law student, later to be a prominent Communist leader in Indonesia. After the first two years nothing more was heard of the SPTI. Chung Hwa Hui remained the universal Chinese organization, increasingly occupied with the serious developments in China, where Japan was pursuing its imperialist designs. They were supported in their activities by the Indonesians, who founded an aid committee that collected funds for the Chinese citizens and for which purpose the SVIK even made a trip to London.

Inter-Indonesian solidarity was also practised in the Algemeene Aziatische Studieclub, of which three Indonesians and three Chinese formed the executive. Lectures, excursions and information were among the declared means of achieving the Studieclub's goals.

It is difficult to estimate to what extent Indonesians and Chinese formed a separate group in the student community, and to what extent they associated exclusively with compatriots. The yearly almanacs of the LSC list the names and addresses of the Leiden students, divided into members, non-members and female students. Until 1920 the numbers of members and non-members were even, with proportionally more Chinese than Indonesian membership in the LSC. Then the proportion rapidly changed to the detriment of the LSC. The number of members stagnated at around ten, and even decreased in the thirties. In 1939 five Indonesians – four sons of the Sultan and Hertog – and three Chinese were members. Obviously the LSC was considered conservative and elitist. However those who joined the LSC did not distinguish themselves in their behaviour from their Dutch fellow-members. They participated in the many social and educational subgroups of the LSC and had their share of executive positions in these groups. Hoesein Djajadiningrat was a good example of this as later were Hirawan, son of the Soenan, Maramis, before he, along with the PI, radicalized, and Dorodjatoen. Also in the sport association, under the auspices of the LSC, Indonesians were occasionally mentioned.

The rowing club Njord employed lightly built Indonesians as coxswains, T.P. Ongkiehong was a good tennis player and Dorodjatoen a fervent football player. There is no data available about the participation of Indonesians and Chinese in other general student available.

In the association of students of the joint faculties, founded in 1928, as a rule the two executive positions were occupied by an Indonesian and a Chinese respectively. Only once was an Indonesian elected to the rank of chairman: Dorodjatoen, who served in this capacity in 1938-1939. Thus these two considerable blocs achieved their representation. In the faculty too, a few specialized disputes, in which Oriental and Indonesian subjects were discussed, were functioning. Indonesians, Chinese and Dutchmen alike met each other in this way in the Leidsch Oriëntalistisch Dispuut, the Leidsch Dispuut 'Ganeca' and the Algemeen Indisch-Juridisch Dispuut 'Kresna'.

It can scarcely be doubted that the greater part of the social life of the Indonesians and Chinese took place in the own circles. In the twenties the PI even fostered exclusiveness in this respect but, without any particular encouragement as such, Indonesians also joined each other voluntarily under the aegis of PI and Roepi and at the Clubhuis Indonesia.

In an informal way Indonesian restaurants were a regular meeting place. Almost all Indonesians preferred to cling to their own eating habits and could do so too. In Leiden and The Hague there were ample opportunities in this respect. Also common was the daily delivery at home of ready-to-serve meals.

Many Indonesians and Chinese rented rooms with compatriots. In this way expenses could be shared and home-sickness combatted. One example will suffice here: Ali Sastroamidjojo rented a house in the Wasstraat, which he shared with four other students, his wife and his infant son.[15] Such homes, and there were many more of them, were the 'hotbeds' of 'pernicious' ideas; here the ideals for an independent Indonesia found expression.

About a quarter of the Indonesians and Chinese lived in The Hague, which, in this colonial era, was the traditional place of settlement for Dutchmen returning from the Indies or enjoying their leave. City life and facilities had a distinctive Indies character, which made it attractive for Indonesians and Chinese alike.

World War II and the German occupation of The Netherlands signified the end of an era. Relations between Indonesia and Holland were completely broken off, with all the consequent hardships, emotionally and financially, for the Indonesian students. The Japanese occupation of Indonesia and the social and political developments in its wake played their part in widening the gap. When Japan surrendered it soon became obvious that former times would never return. This, of course, also influenced the departure of Indonesian students to Holland. For the Indonesian students in Leiden, who were confined to Dutch territory in 1940, bitter years

15 Penders, op. cit., p. 30.

ensued. The struggle to live soon became all-consuming; studies had to be discontinued; illnesses threatened their well-being. Of the Leiden students about fifteen died; in 1945, the rest could justifiably call themselves part of a lost generation.

When looking back at its record Leiden University can pride itself on having moulded the ideas and ideals of a considerable number of Indonesian intellectuals, primarily lawyers; ideas and ideals that had a predominant influence on the ideology and actions of the nationalist movement in the colonial era. In Leiden student homes and boarding-houses independent Indonesia received its contours. And these students also rose to the highest ranks in independent Indonesia. No less than 27 former Leiden alumni rose to ministerial rank; which proves convincingly that the contentions above are no exaggerations.

Graduations at Leiden University

3- 5 - 1913	Arts	Hoesein Djajadiningrat (Kramat Watoe (Bantam), 1886) Critische beschouwing van de Sadjarah Banten; Bijdrage ter kenschetsing van de Javaansche geschiedschrijving
24- 1 - 1919	Med	Yap Hong Tjoen (Yogyakarta, 1885) Gezichtsveldbeperking en prognose der iridectomie bij glaucoom
21- 2 - 1919	Law	Gondowinoto (Yogyakarta, 1889) Graduation on a number of theses
28- 6 - 1921	Med	Li Tjwan Ing (Jombang, 1889) De moderne serologische syphilisdiagnostiek
15- 6 - 1922	Med	Heinrich Frederik Ongkiehong (Amboina, 1894) Pathogene darmbacteriën en lage temperaturen
22- 6 - 1922	Med	Li Tjwan Kiat (Jombang, 1891) Nieuwere inzichten aangaande de oorzaak en wezen der memorrhagieën en metroragieën, in verband met de therapeutische waarde der curettage
29- 6 - 1922	Law	Gondokoesoemo (Blora, 1898) Vernietiging van dorpsbesluiten in Indië
15-12 - 1922	Law	Koesoemah Atmadja (Purwakarta, 1898) De Mohammedaansche vrome stichtingen in Indië
11- 7 - 1923	Med	Mas Sardjito (Madiun, 1895) Immunisatie tegen bacillaire dysenterie door middel van de bacteriophaag anti-dysenteriae Siga-Kruse
6- 3 - 1925	Med	Go Ing Hoen (Lassem, 1892) Over de indroging van het hoornvlies
10- 7 - 1925	Law	Alinoeddin Enda Boemi (Batang Toru, 1895) Het grondenrecht in de Bataklanden (Tapiannaoeli Simelungun en het Karoland)
25- 9 - 1925	Law	Soebroto (Pasuruan, 1894) Indonesische sawah-verpanding

11- 6 - 1926 Arts Poerbatjaraka (Lesya) (Solo, 1886)
Agastya in den archipel

9- 12 - 1926 Med Paulus Lineus Augustin (Kotta-Lama (Ambon), 1889)
Over reflectorische vorming van antilichamen en over den invloed van brandwonden en oleum therebintinae op het gehalte van het bloedserum aan immuunstoffen

1- 7 - 1927 Med Sim Ki Ay (Purbolinggo,)
Activeering van vetten en lipoiden door ultra-violette stralen in verband met de rachitis

5- 7 - 1927 Law Sander Govert Njiokiktjien (Amboina,)
Het verband tussen avarij-grosse en verzekering

8- 7 - 1927 Law Soepomo (Solo, 1903)
De reorganisatie van het agrarisch stelsel in het gewest Soerakarta

20- 1 - 1928 Med Albert Bernard Andu (Manado, 1888)
Over 'cholera toxine'

11- 5 - 1928 Med Tengkoe Mansoer (Tanjung Balei, 1897)
De lachgasnarcose in de heelkunde

10- 5 - 1929 Law Soeripto (Ampel (Surakarta), 1901)
Ontwikkelingsgang der Vorstenlandsche wetboeken

31- 5 - 1929 Med Mas Mohamad Soeleiman (Purworejo (Bagelen),)
Over cholera-toxine

26- 3 - 1930 Med Mas Antariksa Soeriobroto (Madiun, 1885)
Schommelingen in het aantal leucocyten, tevens een studie over tropenlymphocytose

9- 7 - 1931 Med Boentaran Martoatmodjo (Purworejo, 1896)
Bijdrage tot de studie van het 'ultravirus tuberculeux'.

19- 2 - 1932 Law Theodore Kan Hay An (Batavia, 1904)
Standaardcharters

15- 6 - 1932 Med Aminoeddin Pohan (Sipirok, 1902)
Abortus; Voorkomen en behandeling

4- 7 - 1933 Law Soekanto (Boestaman) (Bandung, 1904)
Het gewas in Indonesie religieus-adatrechterlijk beschouwd

8- 12 - 1933 Law Todoeng gelar Soeltan Goenoeng Moelia (Padang Sidempuan, 1896)
Het primitieve denken in de moderne wetenschap

16- 3 - 1934 Law Christiaan Robbert Steven Soumokil (Kesugihan, 1905)
De deskundige in de Nederlandsch-Indische jurisprudentie; Studie van materieel strafrecht

23- 5 - 1935 Med Samuel Yusof Warouw (Amurang, 1900)
Resultaten van trachoom-onderzoek bij enkele bevolkingsgroepen in Nederlandsch Indië

11- 7 - 1935 Med Abdoel Patah (Bandung, 1898)
De medische zijde van de bedevaart naar Mekkah

11- 6 - 1936 Med Kwik Tjie Tiok (Surakarta,)
De grondstofwisseling bij kinderen

20- 1 - 1938 Arts Tjan Tjoe Siem (Surakarta, 1909)
Hoe Koeroepati zich zijn vrouw verwerft; Javaansche lakon in het Nederlandsch vertaald en van aanteekeningen voorzien

18- 2 - 1938 Med Ong Sian Gwan (Tuban,)
Recherches sur l'immunité anticolibacillaire

5- 4 - 1938 Law Keng Hong Jauw (Gorontalo, 1895)
Lastgeving, machtiging en volmacht

12- 5 - 1938 Med Soedjono Djoened Poesponegoro (Wiradesa, 1908)
Het glucose-, melkzuur- en chloridengehalte van den liquor cerebrospinalis bij menengitides

3- 6 - 1938 Med Leim Soei Diong (Menado, 1907)
Onderzoekingen over Triatoma infestans als overbrenger van enkele pathogene organismen en over de complementbindingreactie bij de ziekte van Chagas

24- 6 - 1938 Arts Prijono (Yogyakarta, 1907)
Sri Tanjung; Een Oud Javaansch verhaal

Indonesian students at Leiden University

		total	law	indology	medicine	natural sciences	arts sciences	theology
till 1899	Indonesian	1	-	1- 1	-	-	-	-
	Chinese	2	1- 1	-	1- 1	-	-	-
1900-1904	Indonesian	4	-	2- 2	-	-	2- 1	-
	Chinese	-	-	-	-	-	-	-
1905-1909	Indonesian	4	1- 0	1- 0	1- 1	-	1- 1	-
	Chinese	1	-	-	1- 1	-	-	-
1910-1914	Indonesian	2	1- 1	1- 0	-	-	-	-
	Chinese	9	-	-	8- 5(1†)	1- 1	-	-
1915-1919	Indonesian	5	1- 1	3- 3	-	-	1- 1	-
	Chinese	11	2- 1	-	6- 6	1- 1	2- 0	-
1920-1924	Indonesian	60	50-47	1- 0	6- 4	1- 0	2- 1	-
	Chinese	28	10- 6	-	15- 7	3- 2	-	-
1925-1929	Indonesian	41	34-24	-	4- 2	-	3- 1	-
	Chinese	50	26-19	-	17-14	6- 2	1- 0	-
1930-1934	Indonesian	98	66-39(2†)	-	25-21(1†)	2- 0	5- 2	-
	Chinese	42	15-10	-	15-10	11- 4	1- 1	-
1935-1940	Indonesian	64	28(3†)	-	27(3†)	4	4	1
	Chinese	42	15	-	7	19	1	-
total	Indonesian	279	181	9	63	7	18	1
	Chinese	185	69	-	70	41	5	-

SOURCE

See note 1. Quite a number of the students included in the table have been selected solely according to name and place of birth. This may have led to a few omissions, or, less probably, the inclusion of an occasional Dutch student. The first number mentioned under the name of the faculties is the total of enrolments; the second the number of these who successfully completed their studies. The data on examinations in the yearly Almanac are not complete. For the Indonesians these could be supplemented from other sources; I lacked further information to do so for the Chinese. Due to this, data on the Indonesians are more complete. Of the Indonesians, three finished their studies at universities other than Leiden; once again data on Chinese in similar circumstances are lacking. During their student years a number of Indonesians and Chinese died; this is indicated in the table. I do not have data on the deaths of Chinese students who were registered in 1940 and of whom a number died during the war years. For the enrolments after 1935 no figures are given on study results. Due to the war many had to interrupt or break off their studies. After the war some resumed their studies, often at a different university, others returned, and so on. I was unable to trace many students and for that reason information on Masters Degrees will be unreliable. If a particular person enrolled twice, in different faculties, he has been counted only once. Eight graduations were by students who had not formerly studied at Leiden University nor had they registered themselves: 5 Indonesian and 3 Chinese. Auditors, however, are included in the table.

SURVAI RINGKAS KAJIAN INDONESIA DI NEGERI BELANDA

C. van Dijk

Kajian Indonesia di negeri Belanda mempunyai sejarah panjang yang dimulai pada akhir abad keenam belas dan permulaan abad ketujuh belas ketika ,kapal-kapal Belanda untuk pertama kali mencapai daratan Asia Tenggara. Daftar kosakata Melayu dan Jawa yang pertama, begitu pula kamus-kamus yang pertama, disusun pada masa itu dan merupakan landasan bagi kumpulan naskah Indonesia yang sangat termasyhur sekarang dan yang tersimpan di perpustakaan-perpustakaan Belanda. Di seberang sungai Witte Singel, di dalam Perpustakaan Universitas, kalau Anda beruntung bisa menjadi tamu kehormatan Universitas, Anda masih dapat mengagumi *Buku Bonang* yang dibawa ke negeri Belanda oleh salah satu kapal yang kembali dari perjalanan perdananya ke Hindia Belanda, dan yang telah termasuk koleksi Perpustakaan Universitas sejak tahun 1597.

Adanya daftar kosakata dan kamus pertama yang disebutkan tadi tidak karena upaya universitas atau upaya akademik, melainkan semata-mata karena jasa para pelaut dan pedagang yang pergi ke Hindia Belanda. Buku yang berisi kisah laporan perjalanan mereka menjadi bacaan yang sangat populer, dan karena penulisnya ingin memberi laporan selengkap mungkin, buku-buku itu tidak hanya memberikan gambaran sekilas tentang suka duka mereka dan tentang kehidupan di tempat-tempat yang mereka kunjungi kadang-kadang disertai daftar kata sebagai lampiran, misalnya pada kisah perjalanan yang diterbitkan pada tahun 1598 dan 1601. Para pembaca dianjurkan untuk mempelajari kata-kata ini dengan menekankan bahwa hal itu akan sangat berguna bagi siapa saja yang ingin berkunjung ke Hindia Belanda, karena, demikian kita baca, "Bahasa Melayu adalah bahasa yang dipakai di seluruh Hindia Belanda, terutama di Maluku."

Daftar kosakata, yang dapat dipandang sebagai awal perhatian orang-orang Belanda terhadap bahasa-bahasa di Indonesia, masih sangat sederhana wujudnya, hanya terdiri atas beberapa ratus kata, dan yang tidak tanpa kekeliruan. Namun, tak lama sesudah ini, kamus bahasa Indonesia yang pertama diterbitkan, yaitu *Spreack ende woord-boeck in de Malaysche en Madagaskarsche talen.* Penulisnya adalah Frederick de Houtman, yang ditawan oleh orang-orang Aceh pada bulan September 1599 dan dipaksa tinggal bersama mereka selama hampir dua tahun. Kamus-kamus lain segera menyusul: susunan Albert Ruyl tot Enchuysen pada tahun 1612 (sebagian besar masih didasarkan atas susunan Houtman: *Spieghel van de Malaysche tale)* dan oleh Sebastianus Danckerts pada tahun 1623 *(Dictionarium in 't Maleyits en vice versa).*

VOC-lah yang secara langsung atau tidak langsung membiayai

kegiatan-kegiatan kebahasaan ini pada bagian pertama abad keenam belas. Karena memerlukan keterangan-keterangan mengenai bahasa dan kehidupan penduduk yang tinggal di Hindia Belanda, dan sebagai pembiaya dan pengawas kegiatan para misionaris, VOC mendorong penerbitan kamus dan buku-buku keagamaan dalam bahasa Melayu. Kadang-kadang pegawainya ditugaskan secara khusus untuk belajar bahasa Melayu. Sebagai contoh, hal ini berlaku pada Danckerts yang telah disebut di atas; ia didaratkan di Banten pada tahun 1605 dengan instruksi untuk belajar bahasa Melayu.

Pada masa itu peranan Universitas Leiden belum banyak berarti. Akan tetapi, universitas menyadari bahwa hubungan dagang baru dengan dunia Timur akan membuka kemungkinan-kemungkinan baru. Reaksi universitas bahkan agak terlalu optimis, sesuatu yang juga akan tampak pada abad-abad mendatang ketika hubungan antara dunia ilmu dan niaga dirasa memberikan rangsangan finansial kepada universitas-universitas. Harapan-harapan membubung tinggi. Dalam bidang ilmu, orang menantikan ditemukannya sasaran-sasaran baru untuk penelitian lebih lanjut, dan badan-badan lain seperti universitas, kota praja Leiden, dan perkebunan Belanda mendesak agar orang pergi ke Timur tidak semata-mata untuk mencari keuntungan dagang, tetapi juga untuk mencari unsur-unsur yang bisa memajukan pengetahuan ilmiah.

Dalam bidang keuangan, universitas mengharapkan bagiannya. Diperkirakan bahwa perdagangan Hindia Timur yang baru ini akan menciptakan kebutuhan untuk mempelajari bahasa-bahasa yang dipakai di wilayah itu. Universitas Leiden khususnya melihat adanya prospek bagus dalam pengkajian bahasa Arab, dengan alasan bahwa bahasa ini sangat luas pemakaiannya di Hindia. Diilhami oleh asumsi ini kemudian diputuskan untuk mendirikan departemen bahasa Arab dan bahasa Timur lainnya di Universitas Leiden. Akan tetapi, ternyata tidak mudah untuk mengisi departemen ini. Mula-mula yang dihubungi adalah seorang pemilik losmen di Amsterdam yang telah belajar bahasa Arab dari tamu-tamunya, tetapi karena penguasaan bahasa Latinnya sangat kurang atau hampir tidak ada, dia ditolak. Akhirnya departemen ini didirikan pada tahun 1613, dengan Van Erpe sebagai guru besar pertama dalam bahasa Arab dan bahasa-bahasa Timur lainnya.

Akan tetapi, jumlah mahasiswa yang diharapkan oleh Leiden tidak terwujud. Juga pengkajian bahasa-bahasa Timur lainnya tidak berkembang. Memang ada pendaftaran tambahan, yaitu mahasiswa yang studinya dibiayai oleh VOC, tetapi rupanya mereka dikirim ke universitas tidak khusus untuk belajar suatu bahasa Indonesia, tetapi juga untuk memperoleh pekerjaan yang berguna, seperti menjadi misionaris atau insinyur perbentengan.

Jika dinilai kembali, maka hasil yang dicapai Universitas Leiden dan universitas-universitas lain di negeri Belanda dalam mengkaji Indonesia pada abad ketujuh belas dan delapan belas memang tidak memuaskan. Seorang ahli sejarah, Colenbrander, berbicara mengenai satu kesempatan yang hilang pada abad ketujuh belas dan suatu kekosongan pada abad ke-delapan belas. Yang dimaksud adalah seseorang yang bernama De Jager,

yang menurut kata orang menguasai semua bahasa Timur, tetapi sedikit aneh perangainya dan mempunyai kesulitan dalam berbicara. Karena kekurangan-kekurangan ini, dia dianggap tidak cocok untuk pekerjaan sebagai pendeta yang ia inginkan, di samping itu dia juga kehilangan kesempatan untuk diangkat menjadi profesor dalam bahasa Arab di Leiden.

Seorang ahli etnografi, P.J. Veth, ketika membahas penelitian yang dilakukan Belanda mengenai bahasa-bahasa di Indonesia, menyatakan pada tahun 1864 bahwa "ketika Pulau Jawa yang indah jatuh ke tangan orang-orang Inggris, bahasa-bahasa dan dialek-dialek yang paling penting di Kepulauan Hindia boleh dikatakan masih belum dikenal oleh orang-orang Eropa."

Dan memang kita dapat menyimpulkan bahwa pengkajian bahasa dan masyarakat Indonesia secara serius baru dilakukan di negeri Belanda pada abad keenam belas. Indikasi pertama tentang adanya perubahan ke arah perbaikan dan bahwa pengkajian yang menyeluruh mengenai bahasa-bahasa, sejarah, dan masyarakat-masyarakat di Indonesia bakal berkembang, sudah tampak lebih awal, yaitu pada tahun 1778 ketika masyarakat ilmu dan seni Batavia didirikan. Ini adalah kelompok ilmiah yang tertua di Asia dan merupakan petunjuk adanya suasana keterbukaan sosial yang sedang melanda Eropa yang mendorong upaya-upaya pengkajian masyarakat.

Untuk menghilangkan perasaan *chauvinistic* yang mungkin timbul dalam diri para pembaca Belanda karena ucapan saya yang terakhir itu, perlu segera ditambahkan bahwa monograf ilmiah yang pertama tentang masyarakat-masyarakat Indonesia dan sejarahnya ditulis oleh orang-orang Inggris seperti Raffles, Marsden, dan Crawfurd, yang menerbitkan kajian mereka tentang berbagai wilayah "Kepulauan Hindia", nama yang menjadi populer setelah penerbitan buku *History of the Indonesian Archipelago* (*Sejarah Kepulauan Indonesia*) oleh Crawfurd paa tahun 1820. Perlu juga dicatat bahwa mereka adalah yang pertama menulis secara lebih netral tentang Islam di Indonesia; yang berbeda sekali dari apa yang kita baca dalam buku-buku Belanda sebelumnya, seperti misalnya *Oud en Nieuw Oost-Indiën* (Hindia Timur Lama dan Baru) karangan Valentijn (1724-1726). Saya tidak akan mengulangi ungkapan-ungkapannya yang bernada mencemooh di sini, lagi pula agak sukar bagi saya untuk menyatakannya dalam bahasa Inggris yang baik.

Setelah "Pulau Jawa yang indah" kembali ke tangan orang-orang Belanda dan setelah mereka secara berangsur memperluas dan mengintensifkan kekuasaannya atas pulau-pulau Indonesia, perhatian orang-orang Belanda dan publikasi mereka tentang Indonesia meningkat dengan cepat. Sekitar pertengahan abad kesembilan belas kajian Indonesia mulai menjadi bidang kajian akademik yang diakui dan dihormati, dengan beberapa lusin ahli yang terkenal dan termasyhur yang untuk waktu lama didominasi orang-orang Belanda.

Berkembangnya kajian tentang Indonesia sebagian diakibatkan oleh adanya kesenangan akademik untuk melakukan penelitian dan menemukan fakta-fakta dan teori-teori baru. Sebab-sebab lain adalah motivasi duniawi

dan surgawi. Bukan tujuan akademik saja yang meluncurkan ekspedisi-ekspedisi dengan ahli botani, geologi, ilmu hewan, dan ilmu bumi pada tahun 1840-an ke berbagai penjuru Indonesia, tetapi juga untuk mendapat keterangan tentang kelompok etnis yang hidup di sana; kitab suci harus diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa daerah dan, karena kegiatan zending dilarang di wilayah Islam, Injil harus disebarkan di daerah-daerah yang sampai waktu itu belum pernah didatangi orang Belanda.

Selain itu semua, dan barangkali inilah penyebab utama pertumbuhan kajian Indonesia, Pemerintah Kolonial Belanda mulai menyadari pentingnya pegawai-pegawai sipil yang terdidik, yang mengenal kehidupan di wilayah kerja mereka dan yang bisa berkomunikasi dengan orang-orang yang tinggal di wilayah itu. Untuk ini diperlukan data mengenai masyarakat-masyarakat di Indonesia, pertama untuk menghindari kesalahan-kesalahan dalam menjalankan pemerintahan di negara koloni, mencegah meletusnya perlawanan yang bisa meluas atau untuk mempermudah perluasan Pemerintahan Belanda, dan kemudian, setelah tahun 1900, untuk menerapkan sistem kesejahteraan sosial dan menghentikan apa yang secara eufemistis disebut "penyusutan kesejahteraan".

Gabungan faktor-faktor ini menghasilkan peningkatan jumlah monografi, artikel, laporan, dan majalah-majalah tentang Indonesia, yang diterbitkan di Indonesia maupun di negeri Belanda. Hasil akhirnya adalah sejumlah sangat besar informasi mengenai hampir setiap aspek kehidupan Indonesia, yang terkumpul di perpustakaan dan arsip Belanda, yaitu aspek ekonomi, kesehatan, lingkungan alam, sejarah, struktur sosial, agama, dan adat.

Kajian dan informasi tentang Islam di Indonesia merupakan bagian penting dari warisan ilmiah ini. Dalam bidang ini orang-orang Belanda terkenal keunggulannya. Karena agama Islam mempunyai peranan penting dalam masyarakat Indonesia, agama ini juga menonjol dalam kajian Indonesia di Belanda. Dan, karena Islam tidak mengenal batas kebangsaan, kajian Islam merupakan salah satu aspek kajian Indonesia di Belanda yang mendapat perhatian dan pengakuan internasional; pertama dan terutama melalui karya Snouck Hurgronje, tetapi juga karya orang lain seperti Juynboll dan Drewes.

Seperti pendahulu saya Boland, untuk menyebut nama keempat, telah menunjukkan dalam kata pengantar bibliografinya tentang Islam di Indonesia; kuliah-kuliah tentang Islam merupakan bagian integral dari pelajaran-pelajaran pada institut-institut pendidikan yang menyiapkan orang-orang Belanda untuk suatu karier di Hindia Belanda. Sangat signifikan bahwa yang pertama menerima pendidikan yang sangat berorientasi ke Indonesia adalah mahasiswa Akademi Militer di Breda, di mana pada tahun 1836 P.P. Roorda van Eysinga diangkat sebagai ketua departemen bahasa Melayu dan etnologi Hindia Timur, dan di mana operasi militer Hindia Timur juga merupakan mata pelajaran pokok lain yang utama.

Pendidikan pegawai sipil agak ketinggalan. Institut khusus untuk ini didirikan tujuh tahun kemudian, pada tahun 1843, di Akademi Kerajaan di Delft yang baru saja didirikan tahun sebelumnya. Setelah akademi ini

ditutup, pendidikan dilanjutkan pada 1864 di Indische Instelling, Institut Hindia di Delft, dan secara singkat juga di institut serupa di Leiden yang tidak bisa bersaing dengan yang di Delft dan harus ditutup pada tahun 1891.

Jadi, apabila kita hendak mencari akar kajian indologi, kita harus mengarahkan perhatian kita tidak hanya ke Leiden, tetapi ke Delft dan juga ke Breda. Institut Kerajaan bidang Linguistik dan Antropologi juga didirikan di Delft pada tahun 1851, yang sebelas tahun kemudian pindah ke Den Haag, lalu ke Leiden setelah lebih dari seratus tahun kemudian, yaitu pada tahun 1966.

Kepindahan institut itu ke Leiden disebabkan pertimbangan bahwa Leiden telah menjadi "pusat keadian" untuk kajian tentang Indonesia. Bahwa Leiden dan bukan Delft yang selama bertahun-tahun dikaitkan dengan indologi atau kajian Indonesia, sebagian disebabkan oleh nasib buruk Institut Delft bagian pendidikan pegawai sipil Hindia Belanda. Sekitar tahun 1900 ternyata jumlah pegawai di Hindia Timur sudah lebih dari cukup dan tidak akan ada formasi baru dalam jangka waktu yang cukup lama. Zaman sekarang keadaan seperti itu akan ditanggapi dengan mengurangi jumlah penerimaan mahasiswa, tetapi pada sekitar tahun 1900 reaksi orang berbeda. Pemerintah Belanda memutuskan bahwa untuk beberapa tahun tidak akan ada ujian di Delft. Keputusan ini dan masa depan yang suram untuk karier sebagai pegawai sipil di Hindia Belanda menandai berakhirnya riwayat Institut Delft.

Ini juga berarti bahwa Leiden menjadi satu-satunya tempat yang pada tingkat akademik dapat menyelenggarakan berbagai kuliah mengenai Indonesia. Leiden menanggapi dengan cekatan dan segera memperluas fasilitasnya yang sudah ada untuk pendidikan pegawai sipil. Pada tahun 1877 di Universitas Leiden didirikan departemen geografi dan etnologi Hindia Belanda Timur. P.J. Veth yang pertama memimpin departemen ini dan para penggantinya, G.A. Wilken, J.J.M. de Groot, A.W. Nieuwenhuis, dan khususnya J.P.B. de Josselin de Jong telah menjadikan mata kuliah ini suatu disiplin yang bertaraf tinggi. Akan tetapi, tidak hanya mereka saja. Pada tahun 1877 juga didirikan departemen hukum Islam dan pranata serta adat lain di Hindia Belanda yang dipimpin oleh C. Van Vollenhoven sesudah tahun 1901, di samping departemen bahasa Jawa. Disusul kemudian oleh departemen bahasa Melayu, sejarah, hukum pidana Hindia Belanda, dan arkeologi. Agama Islam juga diajarkan, tidak oleh profesor hukum Islam, melainkan oleh profesor bahasa Arab, yaitu Snouck Hurgronje.

Mereka semua tidak saja berjasa dalam pengembangan departemen kajian Indonesia sehingga menjadi yang kita kenal sekarang, tetapi juga untuk pendidikan ilmiah para pegawai sipil, para ahli bahasa, dan ahli fonologi yang akan bertugas di Hindia Belanda, dan juga para calon misionaris. Kebanyakan dari mahasiswa ini tidak pernah kehilangan minat akademiknya seperti terbukti dari banyaknya disertasi yang dipertahankan, misalnya oleh pegawai-pegawai sipil, dan juga dari mutu laporan resmi yang mereka tulis.

Empat dekade pertama abad ini merupakan puncak kejayaan kajian Indonesia di negeri Belanda, yaitu ketika para sarjana yang disebutkan di

atas masih aktif. Apa yang dapat diberikan oleh negeri Belanda sekarang dalam bidang ini merupakan penjabaran dari atau didasarkan atas apa yang telah dicapai sebelum Perang Dunia II.

Sarjana-sarjana seperti Van Vollenhoven, Snouck Hurgronje dan De Josselin de Jong, dan para mahasiswa mereka juga ikut menentukan kemasyhuran Universitas Leiden, tidak hanya dalam kajian Indonesia dalam arti sempit, tetapi juga dalam bidang keahlian akademik yang lebih luas, yaitu dalam disiplin antropologi umum, linguistik, hukum adat, dan Islamologi. Sesudah Perang Dunia II dikhawatirkan bahwa yang masih tersisa hanyalah kemasyhuran masa lampau saja. Ini terutama terasa pada dekade-dekade pertama sesudah tahun 1950, pada waktu kajian Indonesia di negeri Belanda mengalami pukulan keras, tidak saja karena memburuknya hubungan Indonesia dan Belanda, tetapi juga karena runtuhnya salah satu bagian utamanya, yaitu pendidikan orang-orang yang akan bertugas di Hindia Belanda. Hasil atau *output*nya, diukur dari jumlah penelitian, publikasi, mahasiswa, dan lulusan, menurun. Kalau kajian Indonesia di negeri Belanda dapat mempertahankan mutunya dan tidak menjadi sekadar hobi beberapa orang eksentrik yang bekerja di pinggiran kegiatan akademik, adalah pertama dan terutama berkat keuletan beberapa orang yang "pantang mundur" – istilah yang tepat bagi mereka dalam situasi waktu itu.

Departemen Antropologi, Departemen Bahasa dan Sastra Indonesia, dan juga Departemen Teologi Universitas Leiden, begitu pula Institut Kerajaan bidang Linguistik dan Antropologi, merupakan sumber inspirasi yang tak kunjung padam bagi kajian Indonesia di negeri Belanda, dan merupakan penghubung yang diperlukan antara generasi sebelum perang dan generasi baru ahli-ahli tentang Indonesia yang belajar dan lulus dari unversitas-universitas Belanda pada tahun 1960-an dan 1970-an.

Generasi baru ini bisa bekerja dalam suatu kerangka kerja yang didasari perhatian baru yang timbul di negeri Belanda terhadap Indonesia dan kajian Indonesia, setelah pulihnya hubungan baik antara kedua negara. Dalam tahun-tahun terakhir ini tampak adanya peningkatan dalam penelitian Belanda, dan ini dimungkinkan antara lain karena pada tahun 1975 dibentuk suatu program gabungan Indonesia-Belanda untuk kajian Indonesia, untuk publikasi di negeri Belanda tentang Indonesia, dan juga program gabungan untuk meng-*upgrade* penelitian-penelitian Belanda dan Indonesia, dan sebagai salah satu contohnya dapat disebutkan kerja sama Indonesia-Belanda untuk kajian Islam. Jika kita bandingkan situasi sekarang dengan situasi sebelum tahun 1945, tampak ada sejumlah perbedaan yang relevan. Yang pertama, tentu saja, adalah bahwa Indonesia tidak lagi hanya sekadar subjek penelitian Belanda, melainkan ikut memegang peranan yang makin penting dalam mengkaji masyarakatnya sendiri. Yang kedua adalah bahwa Leiden telah kehilangan kedudukannya yang hampir monopolistik yang dimiliki sebelum perang. Selain di Indonesia sendiri, di Australia, Amerika Serikat, Perancis, dan lain-lain, telah berdiri pusat-pusat kajian Indonesia yang penting, sedangkan di negeri Belanda sendiri kajian Indonesia juga di lakukan di universitas-universitas lain seperti Amsterdam, Utrecht, dan Nijmegen. Di Eropa

sendiri pada waktu ini ada lebih dari 700 orang yang dengan satu atau cara lain terlibat dalam kajian tentang Indonesia, namun separo dari mereka masih tetap orang-orang Belanda; kebanyakan lulusan Universitas Leiden atau salah satu universitas Amsterdam.

Namun, saya merasa berbahagia dapat menyimpulkan bahwa walaupun ada nasionalisasi dan internasionalisasi dalam kajian Indonesia, sebagai seorang asal Leiden – oleh sebab ini saya boleh merasa berbahagia – saya dapat mengatakan bahwa Leiden tetap merupakan salah satu pusat yang terpenting di dunia untuk kajian Indonesia.

DAFTAR ACUAN

Colenbrander, H.T. "Leiden en Indië", dalam *Pallas Leidensis*, Leiden, 1925, hlm. 245-258.

Eerste schipvaart *De ... der Nederlanders naar Oost-Indië onder Cornelis de Houtman, 1595-1597*. Journalen, documenten en andere bescheiden uitgegeven en toegelicht door Dr. G.P. Rouffaer en Dr J.W. Ijzerman; II: *De oudste journalen der reis*, 's-Gravenhage, 1925.

... Orang-orang Belanda ke Hindia Timur di bawah Pimpinan Cornelis de Houtman, 1595-1597. Jurnal, dokumen, dan terbitan sederhana lain dengan penjelasan oleh Dr. G.P. Rouffaer dan Dr J.W. Ijzerman; II: *Jurnal perjalanan tertua*, 's-Gravenhage, 1925.

Houtman, Fr. de *Spraeck ende Woord-boek in de Maleysche en Madagaskarsche Talen, met Veel Arabische en Turcksche Woorden; inhoudende twaalf tsamensprekingen in de Maleysche, en de drie in de Madagaskarsche spraken*, Amsterdam, 1603.

Buku Ujaran dan Kata dalam Bahasa Melayu dan Madagaskar, dengan Banyak Kata Arab dan Turki; Berisi dua belas percakapan dalam bahasa Melayu, dan tiga dalam bahasa Madagaskar, Amsterdam, 1603.

Koentjaraningrat *Anthropology in Indonesia; A bibliographical review*, 's-Gravenhage, 1975.

Anthropologi di Indonesia; Ulasan kepustakaan, 's-Gravenhage, 1975.

Schrieke, B.J.O. *Het Boek van Bonang*, Utrecht, 1916.

Buku Bonang, Utrecht, 1916.

Schwellengrebel *In Leijdeckers Voetspoor; Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen*, DI I: 1820-1900, 's-Gravenhage, 1974.

Mengikuti Jejak Leijdecker; Satu setengah abad terjemahan Alkitab dan ilmu bahasa dalam bahasa-bahasa Indonesia, DI I: 1820-1900, 's-Gravenhage, 1974.

Tweede Schipvaart *De... der Nederlanders naar Oost-Indië onder Jacob Cornelisz van Neck en Wybrant Warwijck, 1598-1600.* Journalen, documenten en andere bescheiden uitgegeven en toegelicht door J. Keuning, III, 's-Gravenhage, 1942.

.... Orang-orang Belanda ke Hindia Timur, di bawah Pimpinan Jacob Cornelisz van Neck dan Wybrant Warwijck, 1598-1600. Jurnal, dokumen, dan lain-lain, diterbitkan dan dijelaskan oleh J. Keuning, III, 's-Gravenhage, 1942.

Veth, P.J. "De Nieuwste Literatuur over Nederlandsch-Indië", *De Gids,* vol. 28, 1864, pp. 134-160.

Kepustakaan Terbaru tentang Hindia Belanda, *De Gids,* jilid 28, 1864, hlm. 134-160.

Vogel *The Contribution of the University of Leiden to Oriental Research,* Leiden, 1954.

Sumbangan Universitas Leiden bagi Riset Ketimuran, Leiden, 1954.

SHORT SURVEY OF INDONESIAN STUDIES IN THE NETHERLANDS

C. van Dijk

Indonesian studies in The Netherlands have a long history. They date back to the end of the sixteenth and the beginning of the seventeenth century, when Dutch ships reached the shores of the South-East Asia for the first time. The first lists of Malay and Javanese words and the first dictionaries were compiled in those years, and the foundation was laid for the now famous collection of Indonesian manuscripts held in Dutch libraries. On the other side of the Witte Singel, in the University Library, one can still admire, at least when one has the good fortune to be an honoured guest of the University, the "Book of Bonang" brought to Holland on one of the homeward bound ships of the first fleets to the Indies and in the collection of the University Library ca. 1597.

The first lists of words and dictionaries just mentioned are not the legacy of the universities or to academic endeavours, but of sailors and merchants who went to the Indies. Books in which they reported their adventures became very popular literature, and may have been inspired by the desire to be as complete as possible, so not only do they give us a glimpse of their own fortunes and misfortunes but also of the life in the regions they visited. List of words have sometimes been added as an appendix, for instance in the travellers' tales published in 1598 and 1601. These lists were recommended to the readers by stressing that they would be very useful for anybody who intended to visit the Indies, because, as we read: "Malay is a language spoken all over the Indies, especially in the Moluccas".

The lists, which can be seen as the beginning of the Dutch interest in the languages of Indonesia, are still very modest ones, consisting of only a few hundred words, and not without errors. Very soon, however, the first dictionary of an Indonesian language was published: the "Spreack ende woord-boeck in de Malaysche en Madagaskarsche talen". Its author was Frederick de Houtman, who had been taken prisoner by the Acehnese in September 1599, and had been forced to live among them for almost two years. Other dictionaries soon followed suit: by Albert Ruyl tot Enchuysen in 1612, (still largely based on that of De Houtman; Spieghel van de Malaysche tale) and by Sebastianus Danckerts in 1623 (Dictionarium in 't Maleyits en vice versa).

It was the VOC that, directly or indirectly, financed these linguistic activities in the first half of the sixteenth century. It needed information on the languages and life in the Indies, and, as financer and supervisor of missionary activities, stimulated the publication of dictionaries and religious

books in Malay. Sometimes its employees were especially commissioned to learn Malay. This was for instance the case with Danckerts, who was put ashore in Banten in 1605 with the explicit instruction to master Malay.

In those days Leiden University played only a modest role. It did recognise the possibilities for the university offered by the new commercial links with the East. It even reacted somewhat overoptimistically, an attitude that in later centuries can also be discerned when the relationship between the worlds of science and of business is considered to offer a financial stimulus to the universities. There were great hopes. From the scholarly point of view it looked forward to the acquisition of new, hitherto unknown, objects for further research, and such diverse, institutions as the university, the city of Leiden and the States of Holland urged that people should not only go to the East for commercial gain, but should also look for items that could advance scientific knowledge.

Also financially the university expected to get its share. It was thought that the new East Indian trade would create a need for learning the languages spoken in that part of the world. The university of Leiden in particular saw great prospects for the study of Arabic, a language, it was argued, that was used widely in the Indies. Inspired by this assumption it was decided that a chair in Arabic and other oriental languages should be established at Leiden University. Filling it, however, did not prove easy. First the landlord of an Amsterdam inn, who had learned Arabic from one of his guests, was approached, but because his knowledge of Latin was poor or even non-existent, he was eventually turned down. Finally, the chair was founded in 1613, with Van Erpe as the first Leiden professor of Arabic and other oriental languages.

The many students Leiden had expected did not materialize. Also the study of the other oriental languages did not flourish. There was an extra enrollment of students whose study was financed by the VOC, but it seems that they were sent to the university, not with the exclusive aim of mastering an Indonesian language but to acquire a useful occupation such as that of missionary or military fortress engineer.

In hindsight the evaluations of the accomplishments of Leiden and also of other Dutch universities in the study of Indonesia in the seventeenth and also eighteenth centuries are not very rewarding. A historian, Colenbrander, speaks about one missed opportunity in the seventeenth and a black hole in the eighteenth century. The exception referred to, by the way, is De Jager, of whom, an exaggeration I assume, it is said that he could speak 'all oriental languages', but who probably was also a little bit strange and suffered from speech defects. These peculiarities made him unsuited for the vocation of a dominee which had been his intended career, and also made him miss out on an appointment in Leiden as professor in Arabic.

The ethnographer, P.J. Veth, discussing the Dutch study of Indonesian languages, remarked in 1864 that "when beautiful Java fell into the hands of the English, the most important languages and dialects in the Indian Archipelago were still almost unknown to the Europeans".

And indeed, we have to conclude that a serious study of Indonesian languages and societies only got underway in The Netherlands in the

course of the nineteenth century. The first indication that something was changing for the better and that a thorough study of the languages, history and societies of Indonesia was to develop can be discerned a little bit earlier, in 1778, when the Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, the Batavian Society for the Arts and Sciences, was founded. It was the oldest learned society of its kind in Asia and indicative of the atmosphere of social enlightment in Europe and its stimulus for the study of society.

To quell any chauvinistic feeling that might arise among my Dutch audience because of my last remark, it must immediately be added that the first scientific monographs on Indonesian societies and their history were written by Englishmen like Raffles, Marsden and Crawfurd, who published studies on various parts of the 'Indian Archipelago', a name that came into vogue after the latter's (Crawfurd's) "History of the Indonesian Archipelago": It should also be noted that they were the first to write in a more neutral way about Islam in Indonesia, a great difference to what we can read about Islam in earlier Dutch works, for instance in Valentijn's "Oud en Nieuw Oost-Indiën" (1724-1726), the abusive remarks in which I will not repeat here, also because it is rather difficult for me to render them into good English.

After 'beautiful Java' had been returned to the hands of the Dutch and the Dutch gradually expanded and intensified their hold over the Indonesian islands, the interest of the Dutch in and their publications about Indonesia grew enormously. Around the middle of the nineteenth century Indonesian Studies started to become an accepted and respected field of academic studies, with scores of well-known and famous scholars and, for a long time, dominated by the Dutch.

The burgeoning of Indonesian studies was partly a result of the sheer academic delight of doing research and discovering new facts and theories. It was also due to more down-to-earth and, conversley, to more elevated motives. Not just for academic reasons alone were expeditions of botanists, geologists, zoologists and geographers sent (from the 1840s) to various parts of Indonesia, also generating information on the ethnic groups living there: Bibles were to be translated into local languages and, as missionary activities were forbidden in Muslim areas, the Gospel was to be spread in regions where, up to then, no Dutchman had set foot.

Apart from this, which may have been the main reason for the growth of the Indonesian studies, the Dutch, colonial government began to realize the importance of well-educated civil servants, familiar with the life in the regions in which they were to be stationed and capable of communicating with the people living there. Information on Indonesian societies became a necessity, in the first place to avoid errrors in the running of the colonial state, to prevent the outbreak of widespread resistence, to make the expansion of Dutch rule easier, and later, after 1900, to implement the welfare schemes and to arrest the 'diminishing welfare', as it was euphemistically phrased.

A combination of these factors resulted in a proliferation of monographs, articles, reports and magazines on Indonesia, published in

Indonesia as well as in Holland. Its end result is the enormous amount of information in Dutch libraries and archives on almost every aspect of Indonesian life: the economy, health, natural environment, history, social structure, and religion and adat.

The study of and the information on Islam in Indonesia forms an important section of this scientific heritage. It is an area in which the Dutch have excelled. As Islam plays a major role in Indonesian society it also figures prominently in Dutch Indonesian Studies. And, because Islam knows no national boundaries, the study of Islam was one of the aspects of Dutch Indonesian Studies which received international attention and recognition; first and foremost, of course, through the works of Snouck Hurgronje, but also, for instance, those of Juynboll and Drewes.

As my predecessor, Boland, to mention a fourth name, has already pointed out in the introduction to his bibliography on Islam in Indonesia, lectures on Islam formed an integral part of the courses at Dutch educational institutions where Dutchmen were prepared for a career in the Indies. It is significant that the first to be subjected to such an Indonesian orientated education were the students of the Military Academy in Breda, where P.P. Roorda van Eysinga was appointed to the chair in the Malay Language and Ethnology of the East Indies in 1836, and where also East Indian military operations was one of the other main subjects taught.

The education of civil servants lagged somewhat behind. A special institution for their education was founded seven years later, in 1843, at the Royal Academy of Delft, which had been founded the previous year. After the closure of the Academy the education was continued in 1864 at the Indische Instelling, the Indies Institute, in Delft, and also briefly at a similar institute in Leiden, which could not compete with that in Delft and had to be closed in 1891.

So, if we look for the roots of the study of Indology, we have to turn our attentions not to Leiden but to Delft and to a lesser extent to Breda. It was also in Delft that this Institute, the Royal Institute of Linguistics and Anthropology, was founded in 1851, only to move to The Hague within eleven years, and, after more than one hundred years, to Leiden in 1966.

The moving to Leiden of the Institute had been inspired by the fact that Leiden had become a centre *par excellence* for Indonesian studies. That it was Leiden and not Delft which, over the years, had become associated with Indology or the Indonesian Studies, was partly a result of the misfortunes of the Delft Institute for the education of Indian civil servants. Around 1900, it transpired that there were already more than enough civil servants in the East Indies and that there would be almost no vacancies for a considerable period of time. Nowadays such sad circumstances would be met by limiting the enrollment of students, but around 1900 reaction were different. The Dutch decided that for some years no exams were to be held at Delft. This and the slim prospects for a career in the Indies as a civil servant meant the end of the Delft Institute.

It also meant that Leiden became the only place where, at an academic level, a variety of lectures on Indonesian subjects could be followed. Leiden reacted alertly, expanding the facilities it could already

offer to civilians. In 1877 a chair in the Geography and Ethnology of the Dutch East Indies had been already established at Leiden University P.J. Veth, the first to hold the position, and his successors G.A. Wilken, J.J.M. de Groot, A.W. Nieuwenhuis, and, in particular, J.P.B. de Josselin de Jong moulded it into a discipline with very high standards. But they were not the only ones. In 1877 a chair in Islamic law and the other institutions and customs in the Dutch Indies, a chair to be held after 1901 by C. van Vollenhoven, was also established, as well as one in Javanese. Later there followed, chairs in Malay, History, Indian Criminal Law, and Archeology. Islam was also taught, not by the professor in Islamic Law, but by the incumbent of Arabic, C. Snouck Hurgronje.

Together these men were not only responsible for the development of the Indonesian Studies in The Netherlands, as we know it today, but they were also responsible for the scientific education of civil servants, of linguists and philologists employed in the Indies, and also of aspiring missionaries. Many of these students, moreover, never lost their academic interests which can be deduced from the many dissertations defended by civil servants, for instance, and also from the quality of their official reports.

The first four decades of this century, when the abovementioned scholars were active, formed the heyday of Indonesian studies in The Netherlands. Much of what Holland can offer in this field nowadays is based upon, or has been elaborated on, what was accomplished before the Second World War.

Scholars like Van Vollenhoven, Snouck Hurgronje and De Josselin de Jong and their students also established the fame of Leiden University beyond Indonesian Studies in the narrow sense in a much wider field of academic expertise as well, in the disciplines of General Anthropology, Linguistics, Customary Law and Islamology. After the Second World War, loomed the danger that the old fame would be all that was left. This was particularly the case in the first ten years after 1950 when Indonesian Studies in The Netherlands suffered a severe blow, not only because of the deteriorating relations between Indonesia and Holland, but also because one of the main foundations, the training of people for a career in the Indies, had collapsed. The output, measured in research, publications as well as in students and graduates, dropped. It was due first and foremost to be perseverance of some 'die-hards', perhaps an apt word in these circumstances, that Indonesian studies in The Netherlands maintained their standards and did not become the hobby of a few eccentrics operating in the backwaters of academic life.

The Departments of Anthropology, of Indonesian Languages and Literature and of Theology of Leiden University and, not forgetting, the Royal Institute of Linguistics and Anthropology, continued to inspire Indonesian Studies in The Netherlands, and provided the necessary link between the pre-war generation and a new generation of Indonesianists who studied at and graduated from Dutch universities in the 1960s and 1970s.

This new generation can work within the framework of a renewed interest in Holland for Indonesia and for Indonesian studies which followed

the restoration of good relations between Indonesia and The Netherlands. Recent years have seen an increase in Dutch research, made possible inter alia by the establishment in 1975 of the joint Indonesian-Dutch Programme of Indonesian Studies, in Dutch publications on Indonesia, and also in joint programmes to upgrade Dutch and Indonesian researchers, of which the Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies is but one of the examples.

Comparing the present situation with that before 1945 there are a number of significant differences. The first, of course is that Indonesians are no longer just the subjects of Dutch research but play an increasingly important role in the study of their own society. The second is that Leiden lost its almost monopolistic prewar position. Apart from in Indonesia itself, important centres of Indonesian Studies have come into existence in Australia, in the United States of America, in France and so forth, while Indonesian studies in Holland are also carried out at other Dutch universities such as in Amsterdam, Utrecht and Nijmegen. In Europe alone there are at the moment over 700 people who in one or another way are engaged in Indonesian studies, about half of whom are still Dutch, most of them graduates from the Leiden University or from one of the Amsterdam universities.

Yet I am happy to conclude that, in spite of the nationalization and internationalization of the Indonesian Studies, and as a 'Leienaar' may be I have to do so, that Leiden remains to be one of the most important centres of Indonesian studies in the world.

Literature

Colenbrander, H.T. "Leiden en Indië", in *Pallas Leidensis,* Leiden, 1925, pp. 245-258.

Eerste schipvaart *De..... der Nederlanders naar Oost-Indië onder Cornelis de Houtman, 1595-1597.* Journalen documenten en andere bescheiden uitgegeven en toegelicht door Dr. G.P. Rouffaer en Dr. J.W. Yzerman; II: *De oudste journalen der reis,* 's-Gravenhage , 1925.

Houtman, Fr. de *Spraeck en de Woord-boek in de Maleysche en Madagaskarsche Talen, met veel Arabische en Turcksche Woorden; Inhoudende twaalf tsamensprekingen in de Maleysche, en de drie in de Madagaskarsche spraken,* Amsterdam, 1603.

Koentjaraningrat *Anthropology in Indonesia; A bibliographical review,* 's-Gravenhage, 1975.

Schrieke, B.J.O. *Het boek van Bonang,* Utrecht 1916.

Schwellengrebel *In Leijdeckers Voetspoor; Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen,* D1 I: 1820-1900, 's-Gravenhage, 1974.

Tweede schipvaart *De ...... der Nederlanders naar Oost-Indië onder Jacob Cornelisz. van Neck en Wybrant Warwijck, 1598-1600.* Journalen, documenten en andere bescheiden uitgegeven en toegelicht door J. Keuning, III, 's-Gravenhage, 1942.

Veth, P.J. "De nieuwste literatuur over Nederlandsch-Indië", *De Gids,* vo. 28, 1864, pp. 134-160.

Vogel *The Contribution of the University of Leiden to Oriental research,* Leiden, 1954.

BEBERAPA ASPEK KEAGAMAAN PERANG ACEH SEBAGAI TERCERMIN DALAM TIGA NASKAH BERBAHASA ARAB YANG TAK DITERBITKAN

P. Sj. van Koningsveld

Sejarah Perang Aceh sudah selayaknya didasarkan terutama atas sumber-sumber Aceh dan Belanda karena keduanya merupakan pihak yang langsung terlibat. Namun, sumber-sumber dalam bahasa lain juga bisa memberikan sumbangan terutama untuk memahami dimensi internasional perang kolonial ini. Di antara sumber-sumber ini, yang berbahasa Arab dapat menjelaskan masalah-masalah yang berhubungan dengan agama. Harus diingat bahwa Perang Aceh, ditinjau dari sudut Islam, adalah perang untuk membela sebagian dari *Dār al-Islām* terhadap serangan orang-orang Kafir, jadi suatu perang *jihād* seperti yang dianjurkan dan direstui dalam agama Islam.

Dalam makalah singkat ini saya bermaksud memusatkan perhatian pada beberapa sumber berbahasa Arab ini, yang semuanya, menurut pengetahuan saya, belum dieksploitasi oleh para ahli sejarah sampai sekarang. Yang saya maksudkan adalah 3 dokumen dari koleksi Snouck Hurgronje, yang menjabat sebagai penasihat utama mengenai masalah ketimuran dalam Pemerintahan Hindia Belanda selama tahun-tahun yang paling kritis dalam Perang Aceh.[1] Dua dokumen tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, sedangkan yang ketiga adalah milik pribadi seseorang di negeri Belanda. Saya akan mencoba membahas ketiga dokumen ini sebisa-bisanya dalam urutan kronologis yang sesuai.

I

Dokumen yang tertua adalah salinan surat tanpa nama dan tanpa tanggal yang dialamatkan kepada "Sayyid agung dan *ulama* terpelajar, yang telah diangkat oleh Allah dalam pelayanan Rumah Suci-Nya dan

[1] Mengenai Snouck Hurgronje, bandingkan buku saya *Snouck Hurgronje en de Islam*, Leiden 1988. (Terjemahan bahasa Indonesia, Jakarta, 1989, PT Girimukti Pasaka). Dua dokumen pertama yang dibahas dalam artikel ini tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, dalam *Cod. Or. 8151* di bawah judul dengan tulisan: "Copieen uit bij Toeankoe Radja Keumala te Tjalong in 1901 aangetroffen boeken" (Salinan dari Buku-buku yang Ditemukan pada Toeankoe Radja Keumala di Tjalong pada 1901). Pada salinan dokumen pertama yang dibahas di sini terdapat catatan dalam tulisan tangan Snouck Hurgronje: "Copie van een brief van Atj. tengkoe's in den concentratietijd naar Mekka gezonden. Onder schrifturen van tengkoe's die in Leubô Adang (Didah) sneuvelden, Sept. 1901 aangetroffen". (Salinan surat yang dikirim oleh para tengku Aceh ke Mekah dalam masa konsentrasi. Ditemukan pada Sept. 1901 di antara tulisan para tengku yang gugur di Leubo Adang (Didah).

yang telah dianugerahi keistimewaan untuk menjadi tetangga Sang Nabi". Dari alamat ini jelas bahwa surat tersebut pasti dikirimkan kepada keturunan Sang Nabi dan para cendekiawan agama yang tinggal di Mekah dan Medinah.

Catatan dalam tulisan tangan Snouck Hurgronje menyatakan bahwa surat ini ditemukan (oleh serdadu Belanda) di antara kertas-kertas milik tengku-tengku Aceh yang terbunuh dalam pertempuran di timur laut Aceh pada bulan September 1901. Beberapa kalimat dari surat ini akan saya kutip dalam terjemahannya. Foto dokumen aslinya tertera pada akhir artikel ini (lihat no. 1).

"Kami berada dalam kesulitan besar dan
"pertempuran sengit telah berlangsung antara kami dan
"orang-orang jahat itu, orang-orang Belanda, selama bertahun-tahun,
"barangkali sebelas tahun atau lebih (....). Mereka telah
"mengurung kami dari pantai selama masa ini.
"Sementara kami menunggu-nunggu dengan hampir putus asa kemenangan
"dari Allah (....).[2] Kami telah mengitari mereka di darat
"selama dua tahun terakhir ini (....). Anda dapat melihat mereka
"berbaris
"sepanjang jalan dengan susah payah apabila mereka
"berjalan dalam kelompok 10, 20, atau 50, kecuali apabila mereka
"berkelompok 1.000 atau lebih. Sebagian besar dari mereka sudah mati.
"(Mayat mereka)
"berserakan di jalan. Dan kaum Muslim menghadang
"mereka, tetapi mereka (Belanda)
"mengalahkan mereka dengan persenjataannya yang lengkap (....).
"Orang-orang
"Kafir ini tidak tahu bagaimana berperang dengan pedang
"dan rencong seperti yang biasa dilakukan orang-orang Aceh.
"Kami semua sudah tahu benar bahwa mereka selalu ketakutan
"meskipun mereka tinggal dalam benteng yang
"paling kuat. (....) Sekelompok kaum Muslim mereka
"telah memihak kepada kami dan menyampaikan
"keterangan-keterangan yang boleh dipercaya. Kebanyakan rakyat
"negeri (kami) yang mengikuti mereka (pada permulaan)
"telah kembali kepada kami, sesudah mereka menyaksikan
"betapa lemah dan penakutnya orang-orang Kafir itu.
"Biasanya mereka diserang secara tiba-tiba pada
"malam hari, dan ini menambah kesedihan dan kecemasan mereka.
"Sesudah semuanya dijelaskan dalam tulisan
"terdahulu, permohonan kami adalah agar para *sayyid,* para *ulama,*
"dan orang-orang saleh (*al-ṣāliḥīn*) berdoa kepada Allah,
"Tuhan Semesta Alam, agar Dia mau mengaruniakan
"kemenangan bagi hamba-hamba-Nya yang beriman, mengalahkan

[2] *Q.S.* 29:10; 61:13; 110:1.

"orang-orang Kafir, dan agar Dia memenuhi
"janji-Nya yang tertera dalam Kitab Suci, *"Dan adalah tanggung jawab "Kami untuk menuntut balas bagi mereka yang beriman,*[3] dan bahwa
"Dia akan melanjutkan menegakkan agamanya dengan melindungi
"mereka yang patuh menjalankan perintah-perintah-Nya, sampai hari
"Kebangkitan, demi kemuliaan Allah Semesta
"Alam *(sayyid al-mursalīn)* (....)."

Formasi militer yang disebutkan dalam surat ini adalah disebut *"geconcentreerde linie"* (barisan padat), yang diadakan setelah tentara Belanda menduduki dan memperkuat wilayah 50 km^2 sekitar Kutaraja. Dari "garis" ini Belanda mencoba menguasai seluruh wilayah, dengan sewaktu-waktu mengirim ekspedisi-ekspedisi ke pedalaman. Perang sudah berjalan sebelas tahun, ini berarti bahwa surat tersebut mungkin ditulis paling awal pada tahun 1886, atau beberapa tahun kemudian, kira-kira tahun 1888-1889.[4]

Pada tanggal 12 September 1890 wakil Pemerintah Belanda di Jedah memberitahu atasannya, Menteri Luar Negeri, di Den Haag bahwa, pertemuan-pertemuan keagamaan sering berlangsung di Mekah dan dalam pertemuan ini ayat-ayat al-Quran dibaca dan doa-doa diucapkan untuk perjuangan rakyat Aceh melawan Belanda. Dari laporan ini dapat diketahui dengan jelas bahwa surat berbahasa Arab yang dikutip tadi, atau lain yang serupa, telah dikirim ke Mekah dan bahwa para *sayyid,* para *ulama,* dan orang-orang *saleh* di Kota Suci Islam benar-benar memberikan dukungan moril dan politik yang diminta dengan memanjatkan doa-doa.[5]

Doa-doa ini tentu saja juga mempunyai aspek politis yang penting. Dari Mekah berita tentang situasi di Aceh akan cepat tersebar ke seluruh dunia Muslim, dan doa-doa yang dipanjatkan para pemuka agama di Mekah dan Medinah pasti diterima sebagai anjuran untuk mendukung rakyat Aceh dengan jalan apa pun yang mungkin. Seorang sejarawan Belanda, Van Krieken, menekankan bahwa koran-koran berbahasa Arab hampir tidak memberi perhatian pada perang Aceh sesudah tahun 1880.[6] Tetapi, pada masa itu persuratkabaran memang masih merupakan gejala baru di dunia Arab dan Muslim; ada cara-cara lain untuk mengadakan komunikasi massa. Salah satu cara adalah apa yang ditempuh oleh orang-orang Aceh, yaitu menyiarkan masalah mereka ke seluruh dunia Muslim melalui doa-doa yang dilakukan oleh golongan elite agama di Mekah.

---

3 Bandingkan *Q.S.* 30:47 (terjemahan Maulana Abdul Majid Darvabadi).
4 Menurut terminologi Van 't Veer selama "Perang Aceh Ketiga" *(De Atjeh-oorlog.* Amsterdam: 1980, edisi ke 3, hlm. 135-208: "De derde Atjeh-oorlog 1884-1896.")
5 Algemeen Rijksarchief Den Haag. A-dossiers Ministerie van Buitenlandse Zaken, Box 148. Bandingkan kata pengantar saya dalam terjemahan bahasa Indonesia dari karya Snouck Hurgronje: *Recommendations.*
6 G.S. van Krieken, *Snouck Hurgronje en het Panislamisme,* Leiden: 1985, hlm. 8.

II

Bimbingan keagamaan dalan bentuk lain yang diberikan oleh Mekah kepada Aceh, sehubungan dengan perjuangannya melawan Belanda, dapat ditemukan dalam fatwa. Ketika Belanda menduduki dan mendirikan kubu-kubu di Kutaraja dan sekitarnya, Sultan Aceh beserta pengikutnya pindah ke Keumala untuk mengatur perlawanan. Namun, ada beberapa orang Aceh yang menyerah kepada Belanda dan mengakui kekuasaan mereka. Kelompok-kelompok lain pindah ke tempat-tempat lain dan menunggu saatnya untuk dapat kembali ke rumah masing-masing. Dalam situasi seperti ini Sultan Aceh beserta pengikutnya menghadapi banyak masalah yang harus dijawab berdasarkan sudut pandang keagamaan. Pertama-tama, apa status mereka yang menyerah kepada Belanda dan bekerja sama dengan mereka? Apakah mereka harus dianggap sebagai kafir karena tindakan mereka menyerah kepada Belanda, dan apakah nyawa dan harta miliknya tidak perlu lagi dilindungi oleh para pejuang kemerdekaan, para mujahid. Kedua, bolehkah tugas keagamaan naik haji untuk sementara waktu dikesampingkan untuk memenuhi tuntutan (yang lebih mendesak) jihad? Banyak masalah lain yang berkaitan dengan Perang Aceh memerlukan jawaban yang berwibawa, yang dapat diterima oleh berbagai golongan masyarakat Aceh.

Dalam berkas yang sama di Perpustakaan Universitas Leiden, didapati juga fatwa tak bertanggal, yang disusun oleh Syāfi'ī, mufti dari Mekah, Muḥammad ibn Sulaimān Ḥasab Allāh al-Makkī asy-Syāfi'ī (1828-1917).[7] Tentu saja ini bukan dokumen asli yang ditulis sendiri oleh *mufti*, melainkan salinan dengan beberapa salah tulis. Rupanya beberapa salinan fatwa penting ini beredar di Aceh. Foto dokumen ini terdapat pada akhir artikel ini, (lihat apendiks II).

Sesuai dengan bentuk klasik sebuah fatwa, dokumen ini berisi pertanyaan-pertanyaan yang harus dibahas, diikuti dengan jawaban para mufti. Berikut ini terjemahan pertanyaan-pertanyaan tersebut dan ringkasan jawabannya:

"Apa katamu - semoga kebaikanmu bertahan - tentang
"suatu daerah Muslim yang direbut oleh orang-orang Kafir dan
"yang telah mengusir penduduknya, sehingga
"satu kelompok (no. 1) berpindah
"bersama sultan mereka ke suatu tempat yang berdekatan untuk
"merencanakan
"perlawanan terhadap kaum Kafir dan berperang melawan mereka,
"sedang kelompok lain (no. 2) telah menyerah kepada
"orang-orang Kafir dan mengakui kekuasaan mereka, dan
"kelompok lain lagi (no. 3) berpindah ke negara
"lain menunggu kesempatan untuk kembali
"dengan selamat ke tempat asal mereka yang telah diambil

---

[7] Lihat Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, supl. II. hlm. 813. Juga: Ziriklī, *Al-A'lām*, vol 7, 23.

"oleh orang-orang Kafir itu?
"1. Apakah kelompok kedua diperkenankan
"untuk menyerah kepada orang-orang Kafir dan mengakui
"kekuasaan mereka, meskipun ini mungkin akan
"merugikan kehidupan beragama mereka dan
"(kehormatan) kaum wanitanya, dan menyebabkan
"kaum wanitanya menguasai pria dalam tuntutan mereka, atau
"apakah kelompok ini (no. 2) diwajibkan untuk pindah ke
"saudara-saudara seimannya? Kalau menurut pendapat Anda mereka
"tidak diperkenankan menyerah kepada musuh, tetapi
"mereka menyerah juga, sehingga
"benar-benar kaum Kafir menguasai kaum Muslim, apakah
"karena perbuatan ini mereka telah menjadi Kafir,
"sehingga sah bagi kami untuk mengambil
"nyawa dan harta milik mereka?
"2. Apakah kelompok pertama dan pemimpin mereka
"diperkenankan untuk mencegah kelompok ketiga supaya tidak
"kembali kepada orang-orang Kafir, meskipun hal ini bisa
"menyebabkan pembunuhan dan pertumpahan darah, serta
"perampokan atas harta benda mereka? Apakah ini tidak diperkenankan?
"3. Dan apakah mereka[8] dan mereka yang tinggal dalam
"jarak perjalanan
"dua hari dari mereka (yaitu kaum Kafir),
"diperkenankan untuk berpindah, untuk naik haji (di Mekah) dan
"berziarah (ke Medinah), atau apakah hal ini tidak diperkenankan?
"Dan
"kalau Anda mengatakan hal ini tidak diperkenankan, apakah mereka
"lalu harus kembali untuk melawan orang-orang
"Kafir itu? Berikan kami nasihat Anda, supaya
"Anda mendapat pahala (yang layak) dari
"Allah, Raja Yang Maha Pemurah!"

Jawaban para mufti dapat diringkas sebagai berikut:

1. Kelompok no. 2 tidak diperkenankan menyerah dan memberikan tempat tinggalnya kepada kaum Kafir, selama mereka masih bisa melawan mereka, meskipun seandainya mereka tidak khawatir bahwa kehidupan keagamaannya akan terganggu atau bahwa kaum wanitanya akan diperlakukan secara tidak hormat. Menyerah dalam situasi seperti itu adalah dosa besar *(kabīrah)*. Dalam situasi itu bahkan dianggap dosa besar apabila orang Islam gagal memperkuat kota-kotanya. Walaupun ada alasan baik untuk merasa cemas kalau-kalau kaum Kafir akan menguasai mereka, namun mereka yang menyerah meskipun masih mampu melawan, tidak menjadi Kafir karena perbuatannya itu. Oleh sebab itu, harta milik mereka tidak boleh diganggu. Karena mereka yang berbuat dosa besar,

[8] Rupanya mengacu kepada ketiga kelompok secara umum.

menurut Islam Suni, tidak dianggap telah menjadi Kafir, kecuali apabila ia menyatakan bahwa hal itu sah menurut undang-undang, sementara (dalam kenyataan) dari segi agama hal itu diketahui sebagai dosa besar.[9]

Akan tetapi, apabila mereka menyerah karena mereka tidak dapat melawan dan kalau mereka khawatir bahwa dengan tinggal di antara orang Kafir (akan terjadi) gangguan dalam kehidupan beragama mereka atau penghinaan terhadap kaum wanitanya, yang tidak bisa mereka cegah, maka mereka harus pindah, kalau bisa, ke suatu tempat di mana mereka bisa melakukan tugas keagamaannya dengan aman dan kehormatan (para wanitanya) mendapat perlindungan.

2. Kalau kelompok ketiga ingin kembali kepada orang-orang Kafir sedangkan sebenarnya tidak ada keuntungannya bagi kaum Muslim itu untuk kembali, malahan perlu dikhawatirkan adanya gangguan dalam kehidupan beragama mereka oleh pihak Kafir, atau pencemaran kehormatan kaum wanitanya, maka tentu saja menjadi tugas kelompok pertama dan sultannya untuk mencegah mereka kembali kalau bisa. Akan tetapi, sama sekali tidak diperkenankan mengambil dengan paksa apa pun yang menjadi milik mereka.

3. Mengenai perpindahan mereka yang tinggal pada jarak kurang dari dua hari perjalanan dari tempat orang Kafir, ini harus dinilai sama seperti mereka yang tinggal bersama mereka (yaitu orang-orang Kafir).

4. Mengenai meninggalkan negeri untuk melaksanakan tugas naik haji dan berziarah, saya telah menyatakan pendapat saya mengenai hal ini ketika pertanyaan diajukan kepada saya sebelum ini. Inti dari fatwa terdahulu adalah apabila tugas naik haji dan jihad jatuh pada waktu bersamaan, maka prioritas harus diberikan kepada jihad karena pentingnya jihad dalam situasi ini yaitu kemungkinan membebaskan kaum Muslim dari gangguan kehidupan keagamaannya dan penghinaan atas diri mereka sendiri. Akan tetapi, kalau tidak ada dukungan dan tidak ada kemungkinan untuk melaksanakan jihad, maka mereka diperkenankan pergi untuk naik haji. Dalam hal ini yang menanggung salah adalah mereka yang tidak memberikan dukungan meskipun mereka bisa memberikannya. Namun, pada waktu bersamaan, mereka yang melarikan diri dari negerinya diwajibkan untuk kembali, apabila mereka bisa, agar dapat ikut memerangi kaum Kafir yang telah menduduki negerinya.

Dari segi sejarah fatwa ini penting karena menekankan seperangkat peraturan yang harus ditaati oleh berbagai kelompok orang Arab, berkenaan dengan hubungan antarmereka sendiri maupun dengan orang-orang Belanda, musuh-musuhnya. Nyawa dan harta orang-orang Aceh yang telah menyerah kepada Belanda - baik karena terpaksa atau dengan sukarela - harus dihormati, karena seorang Muslim tidak menjadi Kafir karena perbuatan menyerahnya.

Menurut Snouck Hurgronje dalam bukunya "The Achehnese", kaum ulama dan pimpinan gerakan perlawanan berbeda pendapat mengenai

---

[9] Pandangan ini sesuai degan sikap klasik para Asy'ariyyah terhadap *takfir*. Bandingkan misalnya L. Gardet dan M.M. Anawati *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, hlm. 440.

perlakuan mereka terhadap mereka yang takluk di bawah Pemerintahan Belanda. "Tengku Tiro," demikian Snouck, "hampir selama waktu masih aktif menyatakan bahwa orang-orang semacam itu tidak banyak bedanya dengan orang-orang Kafir, dan ia tidak berbuat apa-apa ketika tentaranya merampok harta benda dan bahkan membunuh mereka. Ia memang tidak memberikan perintah secara terbuka untuk perbuatan itu, (....). Tetapi, pandangannya sudah diketahui umum....".[10] "Pada sisi lain, Habib Samalanga secara konsisten mengajarkan bahwa tunduk kepada dan berhubungan dengan kaum penghianat adalah dosa, meskipun tidak menjadikan pelanggarnya seorang hukuman. Siapa pun yang dihadapkan padanya dengan tuduhan melakukan dosa itu, dihukumnya dengan mengasingkan orang itu di sebuah gua selama beberapa hari untuk menyesali dosanya dan mempersiapkan diri untuk bertobat."[11]

Jadi, sangat mungkin bahwa fatwa Ḥasab Allāh al-Makkī asy-Syāfi'ī telah berperan dalam perundingan antara berbagai pemimpin gerakan perlawanan Aceh. Juga, Tengku Kutakarang dalam pamfletnya, "Tażkirat al-Rāqidīn" (Peringatan kepada Mereka yang Tetap Pasif, yaitu mereka yang tidak ikut berjihad), rupanya menghormati aturan dalam fatwa Ḥasab Allāh, dalam pendekatannya terhadap sesama orang Aceh yang telah menyerah kepada Belanda: dia menganjurkan mereka untuk ikut mengambil bagian dalam perang, tetapi dia tidak "mencap" mereka sebagai Kafir.[12]

III

Pendekatan yang sangat berbeda terhadap Perang Aceh ditemui dalam fatwa lain, yaitu yang berasal dari multi Johor, Sālim ibn Aḥmad ibn Muḥsin al-ᶜAṭṭās.[13] Ini merupakan jawaban yang sangat panjang lebar dan berbentuk surat yang panjang, *Risālah,* atas suatu pertanyaan yang diajukan kepada penulis pada tanggal 28 Muharam tahun 1312 Hijriah (sama dengan 5 Agustus 1894) oleh sekelompok Muslim dari Pahang (di Semenanjung Malaya), yang telah berpindah ke Singkel (Sumatra). Atas nasihat Sultan Johor, Sultan Pahang telah sepakat untuk menerima seorang Residen Inggris pada tahun 1888, dan Kesultanan Pahang tergabung dalam Federasi di bawah Pemerintah Inggris pada tahun 1895, tak berapa lama sesudah tanggal fatwa.[14] Jadi, yang menjadi perhatian utama penulis fatwa ini bukan perang di Aceh, melainkan situasi di Pahang. Namun, situasinya masih dapat dibandingkan dengan situasi di Aceh.

Fatwa yang saya maksudkan disalin pada "Sabtu, bulan Muharam,

---

10 Snouck Hurgronje, *The Achehnese,* vol. 1, 182.
11 Id. *ibid* vol. 1, 182.
12 Id. *ibid.* vol. 1, 183-184.
13 Lihat catatan biografi tentang dirinya dalam; ᶜAlī ibn Ḥusain al-ᶜAṭṭās, *Tāj al-a'rās 'alā manāqib al-Ḥabīb al-Quṭb Ṣāliḥ ibn 'Abd Allāh al-'Aṭṭās.* Kudus. Lith. (kira-kira 1980). vol. 1, hlm. 778-793.
14 Bandingkan *Encyclopaedia Britannica.* s.v. Malaya (Sejarah).

tahun 1312 Hijriah" oleh Muḥammad ibn ᶜAlī ibn ᶜAbd Allāh ibn Aḥmad Bā Sūdān. Tampaknya juru tulis ini bekerja di bawah pengawasan langsung penulisnya yang menandatanganinya sendiri, "Aftā biżālika ażall an-nās, Sālim ibn Muḥsin al-ᶜAṭṭās, mufti Johor: 'Fatwa ini disusun oleh manusia yang paling hina, Sālim ibn Muḥsin al-ᶜAṭṭās, mufti Johor'.[15] Sālim al-ᶜAṭṭās mengirim salinan fatwanya kepada rekannya di Batavia Sayyid ᶜUṡmān b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAqīl,[16] yang kemudian menyerahkannya kepada Snouck Hurgronje. Judul fatwa ini "Surat mengenai berdamai dan berperang, dengan penolakan terhadap mereka yang memberikan pendapat sah tanpa alasan cukup" *(Risālat at-taslīm wa al-qitāl wa ar-radd 'alā man aftā bi-gairi 'stidlāl)*. Berbeda dari fatwa Hasab Allāh Al-Makkī, dalam *fatwa* dari Johor ini orang-orang Eropa tidak disebut sebagai *Kafir ('al-kuffār')*, melainkan sebagai Kristen *('an-naṣārā')* atau sebagai *Orang-orang al-Kitab ('ahl Al-Kitāb')*. Pemakaian istilah yang lebih bersifat berdamai ini sesuai dengan pendekatan pragmatik penulis terhadap masalah politik yang dibahasnya. Berikut ini ringkasan teksnya, yang saya harap dapat saya terbitkan keseluruhannya dalam waktu dekat.

Penduduk Pahang yang tinggal di Singkel waktu itu, rupanya mendengar bahwa Sultan Pahang telah berdamai dengan "orang-orang Kristen". Hal ini dilakukan Sultan untuk melindungi nyawa orang-orang Islam karena beliau tidak mempunyai peralatan cukup untuk memerangi orang-orang Kristen ataupun untuk menimbulkan kerugian bagi mereka. Suatu perjanjian perdamaian dengan orang-orang Kristen dialakan, karena mereka telah membuktikan diri menghormati nyawa dan harta benda Sultan dan pengikut-pengikutnya, dan juga menerapkan undang-undang bagi orang-orang Islam, sesuai dengan Syariat.

Karena demikian keadaannya di Pahang, maka pertanyaannya adalah: apakah seratus tentara Islam harus terus berperang melawan seratus tentara Kristen yang memiliki perlengkapan militer yang lebih unggul, atau apakah jihad dalam hal ini harus dianggap haram? Implikasi pertanyaan ini jelas bahwa Sultan Johor diminta memberi pendapat mengenai perlunya, dari segi agama, sejumlah orang Pahang yang tinggal di Singkel (Aceh) untuk ikut berjihad, sedangkan pada waktu itu Pemerintah Pahang, tanah air mereka, telah berdamai dengan orang-orang Inggris. Dengan kata lain, apakah sah bagi mereka untuk kembali ke Pahang dengan damai, atau apakah mereka, dengan satu atau lain cara, harus melanjutkan upaya mereka untuk berperang?

Mufti menjawab pertanyaan ini sesuai dengan kebijakan Sultan Johor, yaitu secara positif: ada banyak alasan untuk menghentikan peperangan sekarang. Ia mengutip pendapat banyak pakar Syāfi'ī, antara lain Ibn

---

[15] Lihat reproduksi halaman terakhir fatwa ini dalam buku saya *Snouck Hurgronje en de Islam*, Leiden: 1988, hlm. 202 (juga dalam terjemahan Indonesia buku ini yang akan diterbitkan pada 1989 oleh PT Girimukti Pasaka).

[16] Lihat tentang dirinya: Snouck Hurgronje, *Een Arabisch Bondgenoot der Nederlandsch-Indische Regeering* ("Verspreide Geschrijften", vol. 4/I, 69-85): id., *Islam und Phonograph* (ib. vol. 2, 419-448): P.Sj. van Koningsveld (ed.) *Orientalism and Islam. The Letters of C. Snouck Hurgronje to TH. Noldeke*. Leiden: 1985, hlm. 95: id. (ed.) *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft. The Letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher* Leiden: 1985, 144 dst. 394.

Hajar, yang mengatakan bahwa berperang tanpa bisa menimbulkan kerugian pada musuh dan kemudian mati dalam peperangan itu adalah sama dengan bunuh diri, dan ini merupakan kejahatan yang hukumannya akan diterima di alam baka. Menurut pendapat Ibn Hajar bahkan diperkenankan untuk memuliakan seseorang (juga penguasa non-Muslim), apabila kita mengkhawatirkan keselamatan nyawa dan harta benda kita (dalam hal ketidaktaatan atau kurang rasa hormat).

Orang-orang Islam harus menetap di tempat tinggalnya dan tidak boleh berpindah, sehingga negeri mereka akan tetap menjadi bagian dari *Dār al-Islām* setelah orang-orang Kristen diusir. Kalau mereka semua pergi sekarang, maka di kemudian hari hal itu tidak bisa terjadi. Jadi, Aceh, Pahang, Jawa, dan Singapura semuanya adalah *Dār al-Islām.* Dan kalau kita tegaskan lagi, demikian kata sang mufti, sekali kelak orang-orang Islam akan mengusir orang-orang Kristen, dan daerah-daerah ini akan (kembali) menjadi *Dār al-Islām* yang sesungguhnya meskipun mereka pernah menjadi bagian dari *Dār al-Islām* dalam nama.

Jadi, para mujahid di Aceh, Padang, atau di mana saja, yang dipersenjatai dengan baik dan yang memang bisa menimbulkan kerugian pada pihak musuh, diwajibkan untuk berperang dan diperkenankan untuk membunuh mereka (di antara orang-orang Islam) yang mendukung musuh, tetapi hanya di medan perang. Namun, apabila perlengkapan tidak memadai, ia harus menyerah atau berdamai dengan orang-orang Kristen.

Mengenai Aceh, dengan mendasarkan pendapatnya atas informasi yang ada, penulis menyimpulkan bahwa jihad bisa diizinkan *(jā'iz)* atau dilarang (haram). Namun, tampaknya yang akhir ini lebih mungkin. Mengenai rakyat Pahang, bagi mereka jihad sama sekali dilarang dalam situasi waktu itu. Penulis menambahkan bahwa penyelesaian yang terbaik adalah apabila rakyat Aceh dan Pahang segera kembali ke situasi sebelum perang (menyerah), dan kembali bertani, bertambang, atau melakukan kegiatan bermanfaat lainnya.

Menarik untuk membandingkan fatwa Ḥasab Allāh al-Makkī dan Sālim al-ᶜAṭṭās. Dalam nada, isi, dan wawasan, kedua pendapat sah ini berbeda sekali. Fatwa Ḥasab Allāh, yang ditulis jauh di Mekah, sangat keras, langsung ke tujuan, dan berdasarkan hukum. Masalah Muslim, penghianat, dan jihad dibahas secara abstrak dan teoretis. Namun, fatwa ini memegang peran bersejarah di Aceh. Pada sisi lain, fatwa Al-ᶜAṭṭās ditulis di Johor yang berdekatan. Fatwa ini berbicara tentang penduduk di sebuah wilayah geografis tertentu, tentang berdamai *(taslīm)* dan tentang orang-orang Kristen *(naṣārā)*, tidak tentang "orang-orang Kafir". Fatwa ini memperhitungkan kenyataan militer yang kongkret dan memberikan kesan sikap yang terbuka dan pragmatis. Ditulis pada tahun 1894, fatwa ini seakan-akan meramalkan kekalahan Aceh dan masuknya wilayah ini ke dalam kekuasaan kolonial Belanda sebagai suatu perkembangan sejarah yang tidak bisa dielakkan. Namun, penulis secara eksplisit mempertimbangkan kemungkinan bahwa "orang-orang Kristen" (yaitu orang-orang Inggris dan Belanda) pada suatu hari akan diusir dari Nusantara. Aspek "ramalan" yang ada dalam fatwa Sālim al-ᶜAṭṭās sama sekali tidak terdapat dalam fatwa mufti Syāfi'ī dari Mekah.

APENDIKS I

Salinan dari surat tanpa nama dan tanpa tanggal (kira-kira 1888-1889 dikirim dari Aceh kepada para *Sayyid, Ulama,* dan *Orang-Orang Saleh* ("aṣ-ṣāliḥīn") di Mekah meminta dukungan moral mereka dalam perang melawan Belanda, dengan mendoakan agar Allah mengaruniakan kemenangan pada orang-orang Aceh (Perpustakaan Universitas Leiden, Cod. Or. 8581 - Coll. Snouck Hurgronje).

APENDIKS II

Salinan fatwa tak bertanggal (kira-kira 1888-1889) dari Muḥammad ibn Sulaimān Ḥasab Allāh Al-Makkī asy-Syāfi'ī, dikirim dari Mekah ke Aceh dan menasihati orang-orang Aceh bagaimana memperlakukan berbagai kelompok orang Aceh dalam konteks jihad terhadap orang-orang Kafir (yaitu Belanda), Perpustakaan Universitas Leiden, Cod. Or. 8151-Coll. Snouck Hurgronje.

الى جناب السادة الكرام والعلماء الاعلام الذين [illegible] الله [illegible] بيت الله الحرام ولخصوصهم
بجوار نبيه عليه الصلاة والسلام ابقاهم الله قدوة للانام وجعلهم نفعا للخاص والعام
وبعد اهداء جزيل السلام وتقبيل الايدي واستلام الاقدام ننهي الى المسامع الكريمة
اننا في بلاد اجيه في محاربة عظيمة بيننا وبين اولاد الشومة منذ كان عدد احد
عشرة سنة او زيادة حتى اخذوا علينا اكثر البلاد ولم يحصل الناس من الاذية [illegible] لانهم
حاصرونا في البحر هذه المدة ونحن على غاية من التعب والضيق حتى جاءنا نصر من الله
القوي المتين فقامت الحرب على ساقها في هاتين السنتين وحاصرناهم في البر [illegible]
[illegible] الطريق [illegible]
يمشون في الطريق عشرة او عشرين او خمسين الا [illegible] او زيادة والاكثر ماتوا
الطريق مطروحين والمسلمون قعدوا هناك كامنين [illegible] واما [illegible] المنفقين عند القتال
المنبوذين وهولاء الكفار لم يحسنوا ضرب السيوف والسكاكين على [illegible] محاربة الابدان
واشتهر عندنا انهم مرعوبون ولو قعدوا في الحصون ولقد [illegible] فيهم بعض حصونهم
وفي [illegible] فاخذ المسلمون حمل مائة رجل من [illegible] وقد خرج الينا جماعة منهم سالمين
ووجدنا عندهم الخبر [illegible] واكثر اهل البلد الذين اتبعوهم قد رجعوا الينا لما راوا
لهولاء الكفار ضعفا ووهنا والغالب ان الاغارة عليهم [illegible] فيزدادون [illegible]
نخبركم هذا والمرجو من السادة والعلماء الصالحين ان يدعو الله رب العالمين
ان ينصر عباده المومنين على اعدائهم الكافرين وان ينجز ما وعدنا في كتابه المبين
بقوله جل ذكره وكان حقا علينا نصر المومنين وان يديم هذا الدين القويم باياد من
[illegible] بامره الى يوم الدين بجاه سيد المرسلين عسى الله ان يكف باس الذين كفروا
وهو الذي لا يعجزه العباد قلوا او كثروا

SOME RELIGIOUS ASPECTS OF THE ACEH-WAR AS REFLECTED IN THREE UNPUBLISHED ARABIC DOCUMENTS

P. Sj. van Koningsveld

A history of the Aceh War should, of course, be based primarily on Acehnese and Dutch sources, these being the sources of both parties directly involved. Sources in other languages, however, may be helpful as well, especially in understanding the international dimensions of this colonial war. Among these, Arabic sources may shed some light on religious issues. One should keep in mind that the Aceh War, from the Islamic point of view, was a war to defend part of *Dār al-Islām* against the attacks of Unbelievers, a *jihād*, prescribed and sanctioned by Islam.

In this short paper my purpose is to draw attention to a few of these Arabic sources, all of which, to my knowledge, have so far remained unexploited by historians. I refer to 3 documents from the collection of Snouck Hurgronje, the chief orientalist-adviser of the Dutch East-Indian Government during the most critical years of the Aceh War.[1] Two of these documents are preserved in the Leiden University Library, while the third one is in the possession of a private owner in The Netherlands. I shall discuss these documents in their most likely chronological order.

I

The oldest one is a copy of an anonymous and undated letter addressed to "the noble Sayyids and the learned *'ulamā'* who have been appointed by God in the service of His holy House and who have been distinguished by Him with the privilege of being the neighbours of the Prophet". From this address it is clear that this letter was to be sent to the descendants of the Prophet and to the religious scholars living in Mecca and Medina.

A note in the handwriting of Snouck Hurgronje states that this copy was found (by the Dutch army) among other papers of Acehnese Teungkoes who were killed in battle in north-east Aceh in September

[1] On Snouck Hurgronje cf. my book *Snouck Hurgronje en de Islam*, Leiden 1988 (Indonesian translation Jakarta, 1989, PT. Girimukti Pasaka). The first two documents discussed in this article are preserved in the Leiden University Library, in *Cod. Or. 8151*, in a file with the inscription: "Copieën uit bij Toeankoe Radja Keumala te Tjalong in 1901 aangetroffen boeken". A transcript of the first document discussed here has the inscription, in the handwriting of Snouck Hurgronje. "Copie van een brief van Atj. teungkoe's in den concentratietijd naar Mekka gezonden. Onder schrifturen van teungkoe's, die in Leubō Adang (Didōh) sneuvelden, Sept. 1901, aangetroffen"

1901. A few lines of this letter will now be quoted in translation. A photograph of the original document is reproduced at the end of this article, viz. nr. I.

"We find ourselves in great tribulation and an
"tremendous struggle has been going on between us and
"that sinister people, the Dutch, for many, many
"years, viz. eleven years or more (.....). They have
"cut us off from the coast during this period.
"While we have been desperately waiting for a victory
"from God[2] (.....). We have encircled them on land
"these (last) two years (......). You see them marching
"along the road with great difficulty, when they are
"moving in groups of 10, 20 or 50, except when they
"are 1000 or more. Most of them have died. (Their bodies)
"lie scattered on the road. And the Muslims were waiting
"for them in ambush there, but they (the Dutch)
"overcame them by their perfect weapons (......). These
"Unbelievers do not know how to fight with swords
"and daggers in the customary way of the Acehnese.
"It is well known among us, that they are terrified,
"even when they reside in the most perfect of
"fortifications. (......) A group of Muslims from among
"them has deserted to our side and provided us with
"reliable information. Most of the inhabitants of
"(our) country who followed them (in the beginning),
"have already returned to us once they had seen the
"weakness and lack of courage of the Unbelievers.
"Usually they are attacked by surprise during the
"night, which heightens their sorrow and distress.
"After everything explained in the previous
"lines, our request is that the *sayyids,* the *'ulamā'*
"and the pious men (*al-ṣāliḥīn*) will pray to God,
"the Lord of the Universe, that He will render His
"believing servants victorious over their
"unbelieving enemies and that He will fulfill His
"promise to us in His beloved Book: *And incumbent upon*
"*us was revenge on behalf of the believers,*[3] and that
"He will perpetuate His steadfast religion by preserving
"those who observe its prescriptions, until the Day
"of Resurrection, by virtue of the Honour of the
"Lord of the Envoys (*sayyid al-mursalīn*) (......)."

The military formation referred to in the letter is that of the so-called "geconcentreerde linie", which came into being after the

2) *Qur'ān* 29:10, 61:13, 110:1.
3) Cf. *Qur'ān* 30:47 (transl. of Maulana Abdul Majid Darvabadi).

Dutch army had occupied and fortified an area of some 50 km² around Kotaraja. From behind this line the Dutch attempted to dominate the area, sending out incidental expeditions into the hinterland. The war having been waged for for eleven years, this letter could have been written, at the very earliest, in 1886, probably a few years later, ca. 1888-1889.[4]

On September 12, 1890, the Dutch envoy in Jeddah informed his superior, the Minister of Foreign Affairs in The Hague, that religious gatherings were taking place in Mecca, during which sections of the Qur'ān were recited and prayers were said on behalf of the struggle of the Acehnese against the Dutch. From this report, then, it is clear that the the Arabic letter from Aceh just quoted, or a similar one, in fact had been sent to Mecca and that the *sayyids,* the *'ulamā* and the 'pious men' of the Holy City of Islam did indeed provide the moral and political support required of them, by performing *du'ā's.*[5]

These prayers, of course, also had an important political aspect. From Mecca news about the situation in Aceh would spread rapidly all over the Muslim world, and the prayers said by the religious leaders in Mecca and Medina would undoubtedly understood as an incitement to support the Acehnese in whatever way possible. A Dutch historian, Van Krieken, has stressed that Arabic newspapers paid hardly any attention to the Aceh war after 1880.[6] But in those times, when the press was still a comparatively recent phenomenon in the Arab and Muslim world, these were other methods of mass-communication as well. One of there methods was the one applied by the Acehnese, who promoted the publicizing of their cause in the Muslim world through the performance of prayers by the religious elite in Mecca.

II

Another form of religious guidance from Mecca to Aceh in connection with the war against the Dutch is to be found in *fatwās*. When the Dutch occupied and fortified Kotaraja and its surroundings, the Sultan of Aceh and his court moved to Keumala in order to organize the resistance. Some of the Acehnese, however, surrendered to the Dutch and accepted their authority. Other groups left for various other places and were waiting for the right moment to return to their homes. In this situation there were many problems facing the Acehnese, especially the Sultan of Aceh and his followers, that had to be answered from a religious point of view. First of all: what was the status of those who had surrendered to the Dutch and were cooperating with them? Were they to be considered *kāfirs* because

4) In the terminology of Van t'Veer during the "Third Acheh-War" (*De Atjeh-oorlog,* Amsterdam 1980, 3rd ed., pp. 135-208: "De derde Atjeh-oorlog 1884-1896").

5) Algemeen Rijksarchief Den Haag. A-dossiers Ministerie van Buitenlandse Zaken. Box 148. Cf. my forthcoming introduction to the Indonesian translation of Snouck's *Recommendations.*

6) G.S. van Krieken. *Snouck Hurgronje en het Panislamisme,* Leiden 1985, p. 8.

their act of surrender, their life and property no longer to be protected by the freedom fighters, the *mujāhidūn?* Secondly, had not the religious duty of performing the *ḥajj* been temporarily abrogated by the (more urgent) demands of the *jihād?* Many other problems related to the war were in need of an authoritative answer, acceptable to various factions of the Acehnese people.

In the same file of the Leiden University Library as the letter just quoted letter from Aceh, is preserved an undated *fatwā,* which was composed by the Shāfiʿī *Muftī* of Mecca, Muhammad ibn Sulaimān Ḥasab Allāh Al-Makkī Al-Shāfiʿī (1828-1917).[7] This is certainly not the original document in the handwriting of the mufti himself, but a copy containing several scribal errors. Apparently, various copies of this important *fatwa* were circulated in Aceh. A photograph of this document is reproduced at the end of this article, viz. nr. II.

In accordance with the classical form of a *fatwā* the document contains the questions to be discussed, followed by the answers of *muftī.* Here is a translation of these questions, followed by a summary of the answers given to them:

"What do you say - may your merit endure - about
"a Muslim region, conquered by the Unbelievers from
"which they have driven away its inhabitants, so
"that one group of them (nr. 1) have emigrated
"with their Sultan to a nearby place, planning to
"resist the Unbelievers and to fight against them,
"while another group (nr. 2) have surrendered to the
"Unbelievers and accepted their authority, and yet
"another group (nr. 3) split up towards another
"country, waiting for the opportunity to return
"safely to their dwelling-place that had been taken
"by the Unbelievers?

"1. Is it permitted that the second group
"surrender to the Unbelievers and accept their
"authority over them, even if this might lead
"towards an infringement of their religious life and
"of (the honour) of their women, and to the ruling
"of women over men in what they demand of them, or
"is this party (nr. 2) obliged to emigrate to their
"Muslim brothers? If your opinion is, that they
"are not allowed to surrender to their enemies, but
"they have (nevertheless) surrendered, so that in
"fact the Unbelievers do rule over the Muslims, have
"they then, by this act, became Unbelievers
"(themselves), so that it is lawful for us to take
"their blood and property?"

7) See on him Brockelmann. *Geschichte der Arabischen Literatur.* Suppl. II, p. 813. Also: Ziriklī, *Al-Aʿlām.* vol. 7, 23.

"2. Are the first group and their ruler
"permitted to prevent the third group from
"returning to the Unbelievers, even if this should
"lead to killing them, spilling their blood and
"looting their property, or is this not permitted?"
"3. And are they and those who live within to them[8]
"a distance less than a journey
"of two days from them (viz. the Unbelievers) to
"emigrate, to leave for the *ḥajj* (in Mecca) and the
"*ziyāra* (in Medina), or is this not permitted? And
"if you say that this is not permitted, are they
"then obliged to return, in order to fight the
"Unbelievers or not? Grant us (your advice), so that
"you may receive the (appropriate) reward from
"(God), the Bounteous King!"

The answer of the *muftī* can be summarized as follows:

1. Group nr: 2 it is not permitted to surrender and hand over their dwelling-places to the Unbelievers, as long as they are able to resist them, even if they do not have to fear any infringement of their religious life or shameful behaviour towards their women. Surrendering in such a situation is a grave sin (*kabīra*). In this situation it is even to be considered a grave sin that the Muslims failed to fortify their ports while there were good reasons to fear that the Unbelievers would take possession of them. However, those who do surrender while they were yet capable of resisting, do not become Unbelievers by doing so, and, consequently, their property is not to be violated. Because he who commits a grave sin is, in Sunnite Islam (*'inda ahl al-Sunna wa-'l-jamā'a*), not considered to have become an Unbeliever, unless he has declared this to be lawful while it (in fact) was known from religion necessarily (to be a grave sin).[9]

But when they had surrendered, because they were unable to resist and they feared that if they stay among the Unbelievers, (there) would be) an infringement of their religious life or the abuse of their women, which they could not prevent, then they would be obliged to emigrate, if they could, to a place where they would will be safe in the performance of their religion and the protection of their honour (viz. their women).

2. If the third group wants to return to the Unbelievers while there is no interest *(maṣlaḥa)* for the Muslims in their returning, while (moreover) from the side of the Unbelievers an infringement of their religious life is to be feared, or a violation of the honour of their women, then most certainly it is the duty of the first group and their sultan to prevent them from returning if they can. But it is absolutely not permissible to take any part of their property by force.

---

8) Apparently reference to the three groups in general.
9) This point of view is in accordance with the classical attitude of the Ash'arites towards *takfir*. Cf. e.g. L. Gardet et M.M. Anawati. *Introduction à la théologie musulmane*. Paris, 1948, 440.

3. As for the emigration of those who are living at a distance of less than a two days' journey from the Unbelievers, this is to be judged in the same way as the emigration of those who are living among then (viz. the Unbelievers).

4. As for their leaving (the country) in order to perform the *ḥajj* and the *ziyāra*, I have already given my opinion on this point, when the question was put before me earlier. The gist (of the previous *fatwā*) was, that whenever the obligation at *ḥajj* and *jihād* coincide, priority has to be given to the *jihād*, because of the vital importance of the *jihād* in this situation, as it may rescue Muslims from infringements of their religious life and humiliation of their persons. But if there is no support and no possibility for prosecuting the *jihād*, then they are allowed to leave for the *ḥajj*, the blame in this case falling on those withholding support though they were able to provide it. At the same time, however, those who fled their country are obliged to return, whenever they are able to do so in order to fight the Unbelievers who have occupied it.

The historical importance of this *fatwā* seems to be that it expounds a set of rules to be obeyed by the various groups of Acehnese in their internal relations as well as in their contacts with the Dutch enemy. The life and property of those Acehnese who had surrendered to the Dutch -either of necessity or of their own accord - had to be respected, no Muslim becoming an Unbeliever by the act of surrender as such.

According to Snouck Hurgronje in his book "The Achehnese", the *ᶜulamā'* and resistance leaders of Aceh differed in their opinions sbout and in their actual treatment of the Acehnese who had come under Dutch rule. "Teungkoe Tiro", Snouck said, "during the greater portion of the period of his activity declared such persons to be little better than Unbelievers, and he did not raise a hand in protest when his troops robbed them of their property or even of their lives. He refrained indeed from giving open orders in this spirit (.....). Still his views were generally known....".[10] "Habib Samalanga, on the other hand, consistently taught that all submission to or intercourse with the infidels was a sin, though not one which made the offender an outlaw. Whoever was brought before him convicted of this sin, was condemned to isolation in the cave, there to do penance for some days and prepare himself for conversion from his heresy".[11]

It is quite probable, then, that the *fatwā* of Hasab Allāh Al-MakkīAl-Shāfiᶜī did indeed play a role in the discussions of the various Acehnese resistance-leaders. Also Teungkoe Koetakarang, in his pamphlet: "*Tadhkirat Al-Rāqidīn*" (Admonition to Those Who Remain Passive, viz. by non-participation in the *jihād*) seems to have respected the rules of Hasab Allāh's *fatwā*, in his approach to his fellow-Acehnese who had surrendered to the Dutch: he urged them to participate in the war, but he did not stigmatize them as "Unbelievers".[12]

10) Snouck Hurgronje. *The Achehnese*, vol. 1. 182.
11) Id., *Ibidem*, vol. 1, 182.
12) Id., *ibidem*, vol. 1, 183-184.

III

Quite a different approach to the Aceh War is found in another *fatwā*, viz. that of the *muftī* of Johore, Sālim ibn Aḥmad ibn Muḥsin Al-ᶜAṭṭās.[13] It is an elaborate answer in the form of an epistle, a *Risāla,* to a question put to the author on 28 Muharram of the year 1312 Hijra (which corresponds to August 5, 1894) by a group of Muslims from Pahang (on the Malay Peninsula), who had emigrated to Singkel (Sumatra). The Sultan of Pahang had, on the advice of the Sultan of Johore, agreed to accept a British Resident in 1888, and the Sultanate of Pahang joined the Federation under British supremacy in 1895, shortly after the date of the *fatwā*.[14] Thus, the main concern of the author of this *fatwā* was not the war in Aceh, but the situation in Pahang. However, a comparison with the situation in Acheh was appropriate.

The copy of the *fatwā* I am referring to was transcribed on "Saturday, in the month of Muharram, of the year 1312 Hijra", by Muḥammad ibn ᶜAlī ibn ᶜAbd Allāh ibn Aḥmad Bā Sūdān. Apparently this scribe was working under the direct supervision of the author who personally wrote his signature: "Aftā bi-dhālika ażall al-nās, Sālim ibn Muḥsiṇ Al-ᶜAṭṭās. Muftī Johor": "This *fatwā* has been composed by the unworthiest of mankind, Sālim ibn Muḥsin Al-ᶜAṭṭās, the *muftī* of Johor".[15] Sālim Al-ᶜAṭṭās sent this copy of his *fatwā* to his colleague in Batavia Sayyid ᶜUthmān b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAqīl,[16] who, in his turn, apparently handed it over to Snouck Hurgronje. The title of this *fatwā* is "Epistle on peace-making and fighting, with a refutation of those who give legal opinions without sufficient arguments" *(Risālat al-taslīm wa-'l-qitāl wa-'l-radd ʿalā man aftā bi-ghayri 'stidlāl)*.

In contrast to the *fatwā of* Ḥasab Allāh Al-Makkī, in this *fatwā* from Johore the Europeans are not referred to as Unbelievers (*al-kuffār*), but either as Christians *(Al-Naṣārā)* or as People of the Scripture (*Ahl al-Kitāb*). These more irenical terms are in accordance with the more pragmatic approach by the author to the political problems he discusses. Here follows a summary of this text, which I hope to publish in full in the near future.

The people from Pahang, who were living in Singkel at the time, had apparently learnt that the Sultan of Pahang had concluded peace with "the Christians". The Sultan had done so in order to protect the lives of the Muslims, because he did not have sufficient means to fight the Christians or

---

13) See on him the biographical note in: ʿAlī ibn Ḥusayn Al-ʿAṭṭās, *Tāj al-aʿrās ʿalā manāqib al-Ḥabīb al-Quṭb Ṣāliḥ ibn ʿAbd Allāh Al-ʿAṭṭās*. Kudus, lith. (ca. 1980), vol. 1, pp. 778-793.

14) Cf. *Encyclopaedia Britannica*, s.v. Malaya (History).

15) See the reproduction of the last page of this *fatwā* in my book *Snouck Hurgronje en de Islam*. Leiden, 1988, p. 202 (also in the Indonesian translation of this book, to be published 1989 in Jakarta by PT. Girimukti Pasaka).

16) See on him: Snouck Hurgronje, *Een Arabisch Bondgenoot der Nederlandsch-Indische Regeering* ("Verspreide Geschriften", vol. 4/I, 69-85): id., *Islam und Phonograph* (ib., vol. 2, 419-448): P.Sj. van Koningsveld (ed.). *Orientalism and Islam. The Letters of C. Snouck Hurgronje to Th. Noldeke*, Leiden 1985, p. 95: id. (ed.). *Scholarship and friendship in Early Islamwissenschaft. The letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldzjher*, Leiden 1985, 144f., 394.

even to cause them injury. A peace-treaty with the Christians had been concluded, as they had engaged themselves to respect the life and property of the Sultan's subjects as well as the application of the legal rules for the Muslims based on the Sharīᶜa.

This being the situation in Pahang, the question is posed whether a group of a hundred Muslim soldiers has to continue fighting a group of the same number of Christian soldiers with far superior military equipment, or should the *jihād* in this case be considered forbidden *(ḥarām)*? The abvious implication of this question seems to be that the advice of the *muftī* of Johore is asked about the necessity, from a religious point of view, for a group of men from Pahang but living in Singkel (Aceh) to participate in the *jihād* at a time when the ruler of Pahang, their home-country, had already made peace with the British. In other words: was it legitimate for them to return to Pahang peacefully, or were they, in one way or another, to continue their efforts to wage war?

The *muftī* answers this question, in accordance with the policy of the Sultan of Johore, in the affirmative: there was every reason to stop war now. He quotes many Shāfiᶜite authorities, among them Ibn Hajar, who had said that fighting without damaging the enemy and dying in war as a result, was to be considered equal to suicide, a crime for which one will receive the appropriate punishment in the Hereafter. In Ibn Ḥajar's opinion it was even permitted to glorify someone (apparently even a non-Muslim ruler), if one had to fear for one's life and property (in the case of disobedience or lack of respect).

Muslims are to stay in their dwelling places and they are not to emigrate, so that their country will thus remain part of *Dār al-Islām* after the Christians have been expelled. If they all leave now, this will not be so in the case of that future event. Thus, Aceh, Pahang, Java and Singapore are all *Dār al-Islām*. And if we stipulate, thus says the *muftī*, that once the Muslims have expelled the Christians, then these regions will (again) be a real *Dār al-Islām,* even though they nominally formed part of *Dār al-Ḥarb.*

Thus, the *mujāhid* in Aceh, Pahang or elsewhere, who is well-armed and who is indeed able to cause losses to the enemy, is obliged to fight and is permitted to kill those who (from among the Muslims) support them, but only on the battlefield. If the necessary equipment is lacking, however, he has to surrender or to conclude peace with the Christians.

As for Aceh, basing himself on the information available to him, the author concludes that the *jihād* is either permitted (*jā'iz*) or forbidden *(ḥarām)*. The latter possibility, however, seems to be the more probable one. As for the people of Pahang, the *jihād* is absolutely forbidden to them in present situation. The author adds that the best solution would be if the people of both Aceh and Pahang quickly returned to the pre-war situation (by surrendering), and went back to agriculture, mining and other useful activities.

It is of interest to compare the *fatwā* of Ḥasab Allāh Al-Makkī and Sālim Al-ᶜAṭṭās. Both the tone, content and perspective of these two legal opinions differ widely. The *fatwā* of Ḥasab Allāh, written far away in Mecca, is a stern, straightforward and legalistic one. It speaks about

'Muslim', 'Infidels' and 'Jihād' in a rather abstract, theoretical manner. The *fatwā* played, nevertheless, its historical role in Aceh. The *fatwā* of Al-ᶜAṭṭās, on the other hand, was composed in nearby Johore. It speaks of inhabitants of specific geographical areas, of peace-making (*taslīm*) and of Christians (*naṣārā*), not of 'Unbelievers'. It takes into account the concrete military realities of the day and exudes an outspokenly pragmatic attitude. Written in 1894, it foreshadows, as it were, the final subjection of Aceh and its inclusion in the Dutch colonial empire as an inevitable historical development. Yet, the author explicitly takes into account the possibility that "the Christians" (viz. the British and the Dutch) will once again be expelled from the Archipelago. This "prophetic" aspect of the *fatwā* of Sālim Al-ᶜAṭṭās is completely lacking in that of the Shāfiᶜite *muftī* of Mecca.

APPENDIX I

Copy of an anonymous and undated letter (ca. 1888-1889) sent from Aceh to the *Sayyids, 'Ulamā'* and *Pious Men* ("al-Ṣāliḥīn") in Mecca asking them for moral support in the war against the Dutch by invoking God to render the Acehnese victorious (Leiden University Library Cod. Or. 8151 - Coll. Snouck Hurgronje).

ما قولكم دام فضلكم في بلدة من بلاد الاسلام التي تغلب عليها الكفار وقهروا اهلها عنها ففريق من المسلمين هاجروا مع سلطانهم
الى بلدة قريبة منها عازمين على مقاومة الكفار ومحاربتهم وفريق منهم سلموا انفسهم للكفار ودخلوا تحتهم رعيتهم وفريق
منهم تفرقوا الى بلاد اخر منتظرين الفرصة والامن في رجوعهم الى بلدتهم التي اخذوها فهل يجوز للفريق الثاني ان يسلموا
انفسهم للكفار ويدخلوا تحت ذلهم ولو ادى الامر الى فتنة في دينهم ونسائهم والى تسلط الكفار على الرجال فيما يريدونه
او يجب عليهم الهجرة الى اخوانهم المسلمين واذا قلتم بعدم جواز التسليم لاعدائهم وسلموا ولو استولوا الكفار على المسلمين هل يكفرون
بذلك ويحل لنا دماؤهم واموالهم وهل يجوز للفريق الاول وسلطانهم ان يمنعوا الفريق الثالث من الرجوع الى الكفار
ولو ادى الامر الى قتلهم وسفك دمائهم ونهب اموالهم اولا يجوز وهل يجوز لهم ولمن هو على دون مرحلتين منهم ان يهاجروا
او يخرجوا للحج والزيارة اولا يجوز واذا قلتم بعدم الجواز فهل يجب عليهم الرجوع لقتال الكفار اولا يجب افيدونا ولكم
الثواب من الملك الوهاب

بسم الله الرحمن الرحيم — رب زدني علما والحقني بالصالحين

الحمد لله رب العالمين
ليس للفريق الثاني تسليم انفسهم ولا تسليم بلادهم للكفار مع القدرة على مقاومتهم وان لم يخافوا فتنة في دينهم
ولا فاحشة في نسائهم والتسليم في هذه الحالة من الكبائر كما قاله في الزواجر بل عد فيها من الكبائر ترك المسلمين
تحصين ثغورهم بحيث يخاف عليها من استيلاء الكفار بسبب ترك التحصين عند القدرة عليه ولا يكفرون بالتسليم مع القدرة
على المقاومة ولا تحل به اموالهم لان مرتكب الكبيرة لا يكفر عند اهل السنة والجماعة الا ان استحلها وكانت معلومة من الدين
بالضرورة واذا استسلموا عند العجز عن المقاومة وخافوا من الاقامة بين الكفار فتنة في دينهم او فاحشة في نسائهم
وعجزوا عن دفعها وجبت عليهم الهجرة ان قدروا عليها الى محل يأمنون فيه على دينهم واعراضهم فرارا بدينهم ونسائهم
من الفتن وبانفسهم من الذل بل صرح في التحفة بان من كان ببلد ظهرت فيه المعاصي المجمع عليها وترك اهله كلهم
ازالتها مع القدرة وصاروا لا يستحيون منها ولم يتمكن من ازالتها تجب عليه الهجرة ان قدر عليها ولم يكن في اقامته
مصلحة للمسلمين وينتقل الى محل سالم من ذلك او يقدر فيه على ازالتها منه فاولى بذلك من خافوا الفتنة من الكفار المستولين
على بلاد الاسلام ولو اراد الفريق الثالث الرجوع الى الكفار ولم يكن في رجوعهم مصلحة للمسلمين وخيف عليهم من الكفار
فتنة في الدين او فاحشة في النساء فللفريق الاول وسلطانهم بل عليهم ان يمنعوهم من الرجوع اذا قدروا عليه
[illegible] ولا يجوز لهم نهب
شيء من اموالهم مطلقا واما هجرة من كان بينه وبين الكفار دون مرحلتين فهي كالهجرة من هو بينهم بلا فرق في الحكم
والشروط واما خروجهم للحج والزيارة فقد اجبت عنه في سؤال رفع الي قبل هذا وحاصله انه حيث تعين الحج والجهاد قدم
الجهاد ولو كان الحج فوريا لاهمية الجهاد في هذه الحالة تخليصا للمسلمين من فتن الدين وذل الانفس فان لم يتعين الجهاد
بان يئسوا من المساعدة عليه ولا قدرة لهم فلهم الخروج للحج ولا اثم حينئذ على الممتنعين من المساعدة مع القدرة عليها
وحيث قدر الهاربون من بلادهم على الرجوع اليها لقتال الكفار المستولين عليها وجب عليهم والله سبحانه وتعالى
اعلم قاله بلسانه الفقير المقصر محمد بن سليمان حسب الله المكي الشافعي تراب الاقدام في المسجد الحرام عامله الله ولوالديه
والمشايخ والاحبة برضاه حامدا ومصليا ومسلما

APPENDIX II

Copy of an undated *fatwā* (ca. 1888-1889) of Muhammad ibn Sulaymān Ḥasab Allāh Al-Makkī Al-Shāfiʿī, sent from Mecca to Aceh and advising the Acehnese about the manner in which the various Acehnese groups should be treated within the context of the *jihād* against the Unbelievers (viz. the Dutch). Leiden University Library, Cod. Or. 8151 -Coll. Snouck Hurgronje.

الى جناب السادة الكرام والعلماء الاعلام الذين اقامهم الله لخدمة بيته الحرام ولخصهم
بجوار نبيه عليه الصلاة والسلام ابقاهم الله قدوة للانام وجعلهم نفعا للخاص والعام
وبعد اهداء جزيل السلام وتقبيل الايدي واستلام الاقدام فالمنهى الى المسامع الكريمة
اننا في بلايا جسيمة ومحاربة عظيمة بيننا وبين اولندا المشومة منذ سنين عديدة احدى
عشرة سنة او زيادة حتى اخذوا علينا اكثر البلاد ولم يحصل لنا شيء من الاستعداد لانهم
حاصرونا في البحر هذه المدة ونحن على غاية من التعب والشدة حتى جاءنا نصر من الله
القوي المتين فقامت الحرب على ساقها في هاتين السنتين وحاصرناهم في البر فصاروا
لا يقدرون على ايصال شيء الى بلده لانهم يمشون في الطرق الا [illegible]
يمشون في الطريق عشرة او عشرين او خمسين الا في حال بعضهم [illegible] او زيادة واكثرهم ماتوا
الطريق مطروحين والمسلمون قعدوا هنالك كامنين وظفروا باسلحتهم المتقنة عند القتال
المنبوذين وهؤلاء الكفار لم يحسنوا مضاربة السيوف والسكاكين على عادة محاربة الاثنين
واشتهر عندنا انهم مرعوبون ولو قعدوا في اتقن الحصون ولقد اخربوا بايديهم بعض حصونهم
وهي من اتقنها فاخذ المسلمون حمل مائة رجل من جديدها وقد خرج الينا جماعة منهم مسلمين
ووجدنا عندهم الخبر اليقين واكثر اهل البلد الذين اتبعوهم قد رجعوا الينا لما راوا
هؤلاء الكفار ضعفا ووهنا والغالب الاغارة عليهم ليلا في غفلتهم فيزدادون خوفا على
خوفهم هذا والمرجو من السادة والعلما والصالحين ان يدعوا الله رب العالمين
ان ينصر عباده المومنين على اعدائهم الكافرين وان ينجز ما وعدنا في كتابه المبين
بقوله جل ذكره وكان حقا علينا نصر المؤمنين وان يديم هذا الدين القويم بابقاء من
يقوم بامره الى يوم الدين بجاه سيد المرسلين عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا
وهو الذي لا يعجزه العباد قلوا او كثروا

ENSIKLOPEDI ISLAM

E. van Donzel

Bapak Menteri yang kami muliakan, hadirin yang terhormat!

Adalah satu kehormatan bagi saya untuk menyampaikan beberapa patah kata mengenai *The Encyclopaedia of Islam.*

Anda tentunya tidak mengharapkan suatu ekspose berkepanjangan mengenai isinya, sebab siapa saja yang berminat bisa membaca dan menilainya sendiri. Saya akan mulai saja dengan definisi ensiklopedi, seperti yang diberikan oleh *The Encyclopaedia Britannica,* suatu karya yang lebih terkenal dan tersebar lebih luas daripada *EI*[2]- yaitu singkatan publikasi kami ini. Saya kutip, "Suatu pelengkap berjilid ganda untuk semua pengetahuan yang ada", atau menurut sumber lain, "Suatu ringkasan dari pengetahuan yang masih ada, disajikan dalam bentuk yang dapat dipahami oleh pembaca". Saya tidak berpretensi bahwa *The Encyclopaedia of Islam* merupakan pelengkap bagi semua pengetahuan yang ada tentang Islam, juga tidak bahwa *EI* adalah ringkasan dari pengetahuan yang ada, walaupun kami berusaha keras untuk menyajikan paling sedikit yang akhir ini. Sebaliknya, kami memang "berjilid ganda", sudah lima jilid yang diterbitkan sampai sekarang dan yang keenam segera akan menyusul. Tetapi, saya harus segera menambahkan bahwa jilid yang pertama diterbitkan pada tahun 1954, dan kami baru kira-kira setengah jalan. Dalam hal ini, dan dalam beberapa hal lain, patut dikatakan bahwa pendahulu-pendahulu kami lebih berhasil. Edisi pertama dimulai pada tahun 1906 dan selesai tahun 1939. Jadi, seperti Anda lihat, kami jauh lebih lambat. Salah satu penyebab kelambatan ini, sejauh yang saya ketahui, adalah karena para editor harus melakukan tugasnya di samping melakukan pekerjaan yang menjadi sumber nafkahnya, jadi dapat dikatakan sebagai pekerjaan sampingan. Memang demikian juga halnya pendahulu-pendahulu kami, tetapi mari kita katakan saja bahwa perbedaan ini mencerminkan perbedaan masa lampau dan masa kini.

Keterlambatan para kontributor dalam menyerahkan naskah, masalah penerjemahan, pemberian indeks, suplemen, dan pekerjaan *proof-reading* yang tidak ada hentinya, merupakan faktor-faktor lain, yang sendiri-sendiri atau bersama-sama, menyebabkan keterlambatan. Pada tahun 1949 telah diputuskan untuk menerbitkan ensiklopedi dalam bahasa Inggris dan Perancis, edisi bahasa Jerman tidak dimasukkan. Salah satu akibat keputusan ini adalah, seperti halnya dalam edisi pertama, artikel-artikelnya harus muncul di bawah judul dalam bahasa-bahasa Timur, umumnya bahasa Arab. Agar karya ini bisa menjangkau publik yang lebih luas, acuan bahasa Inggris dan Perancis untuk istilah-istilah yang dipakai dalam

judul disisipkan dalam *Index*. Pembiayaan editorial dimungkinkan oleh bantuan yang diberikan oleh National Endowment for the Humanities in the USA, yang kami terima dengan rasa terima kasih. Sayang sekali bahwa dukungan semacam ini hampir tidak ada di Samudera Atlantik bagian ini, walaupun pada halaman depan ditayangkan dengan penuh kebanggaan - saya kutip, "dengan dukungan International Union of Academics", yang dimaksudkan adalah akademisi Eropa. Barangkali orang lain bisa menjelaskan mengapa upaya yang pada dasarnya adalah upaya Eropa, bahkan upaya Belanda, diserahkan kepada orang-orang seberang lautan yang lebih berpandangan luas. Tetapi, barangkali ini adalah tanda zaman, seperti kata ungkapan Belanda.

Lebih penting dari masalah teknis ini, betapapun rumitnya, adalah konfrontasi - kalau ini kata yang tepat - antara rasa hormat kepada agama Islam dan orang-orang Islam di satu pihak, dan kebebasan intelektual di pihak lain. Dengan kata lain, apakah secara manusiawi dan secara ilmiah orang bisa mengkaji Islam meskipun dia bukan seorang muslim, Arab, Persia, Turki, dan mempelajari kebudayaan Indonesia meskipun dia bukan orang Arab, Iran, Turki, atau Indonesia? Berbeda dari banyak pendapat yang dikemukakan akhir-akhir ini, saya beranggapan bahwa banyak dari apa yang disebut "Orientalis" - memang ini istilah yang Eropa-sentris, yang untung saja makin jarang dipakai - bisa memberikan jawaban positif untuk pertanyaan tersebut. Pertanyaannya sendiri bukannya tidak penting. Selama berabad-abad, ahli-ahli teologi Barat berpendapat bahwa orang yang tidak percaya kepada Tuhan, tidak bisa mempelajari teologi, karena dia tidak bisa, dan tidak akan pernah bisa, memahami iman dan perasaan orang yang percaya. Kemudian timbul pertanyaan ketika orang membaca pernyataan berikut mengenai the *Encyclopaedia of Islam*, yang ditulis dalam Laporan Pendahuluan *Encyclopaedia of Islamic Civilization* yang dibahas di salah satu negara Arab.
Saya kutip:

"Selain adanya prasangka terhadap Islam dan bangsa Arab di dalam banyak entri yang terdapat dalam kedua edisi *The Encyclopaedia of Islam*, dan selain seringnya usaha yang disengaja untuk membengkokkan dan merendahkan kebudayaan Arab, dan kenyataan bahwa bahan-bahan diambil dari sumber-sumber yang sangat tidak andal, adalah adil untuk mengakui bahwa ciri-ciri yang menonjol dari kedua edisi *The Encyclopaedia of Islam* adalah perencanaan yang cermat, melalui usaha pencarian sumber dan bahan acuan, pengabdian kepada tugas yang jelas tujuannya, dan penyajian yang menarik."

Pada zaman kolonial barangkali pendapat kaum muslim Arab yang terpandang ini akan dikesampingkan begitu saja, tetapi para editor *EI* menanggapi kecaman ini dengan serius. Ini mereka anggap sebagai satu dari banyak batu karang yang harus dihindari. Sebaliknya, "prasangka terhadap Islam dan bangsa Arab", "usaha yang sengaja untuk membengkokkan dan merendahkan peradaban Islam", dan bersumber pada "sumber dan acuan yang paling tidak andal" merupakan kecaman-kecaman yang tidak bisa diabaikan. Dengan jujur saya harus mengatakan bahwa saya yakin *The Encyclopaedia of Islam* tidak berprasangka terhadap

Islam dan bangsa Arab, seperti halnya ia tidak menentang agama, orang, atau pranata lain. Usaha kami ini sudah membuktikan sepenuhnya rasa hormat yang kami perlihatkan. Saya berpendapat bahwa keberatan-keberatan yang disebutkan di atas, barangkali karena menurut pengamatan yang dilakukan oleh penulis yang saya kutip tadi, pendekatan yang dilakukan terhadap Islam dan peradaban Islam bersifat Barat. Ini tentu saja sangat benar. Para editor dan sebagian besar kontributor adalah orang-orang Barat, yang dibesarkan dalam keberhasilan dan tentu juga dalam keterbatasan dan kekurangan kebudayaan Barat. Menurut pandangan kami, yang perlu menjadi prerogatif sebuah buku atau artikel yang baik adalah, saya harap Anda setuju, pendekatan analitik, yaitu pokok bahasannya harus diuraikan sampai ke unsur dasarnya dengan bantuan apa yang dianggap sebagai "sumber dan acuan yang andal". Sesudah itu, dibuat sintesa yang harus didasarkan atas sumber-sumber itu. Bisa saja terjadi bahwa dalam prosesnya, ada orang yang mencoba atau dengan terang-terangan melontarkan kritik mengenai sumber-sumbernya, dan bisa juga bahwa hasil sintesanya tidak cocok dengan gambaran umum tentang orang, bangsa, atau gerakan yang dibahas. Kalau sumbernya memang "sangat tidak andal", maka artikelnya juga tidak berharga dan harus ditolak. Tetapi, para editor berusaha keras untuk mencari dan mengundang kontributor yang secara umum dianggap berwenang dalam bidangnya dan kemampuannya ini bisa dibuktikan sekurang-kurangnya dengan disertai atau sejumlah buku/artikel yang telah ditulisnya mengenai pokok bahasan tersebut. Namun, meskipun editor berusaha keras, mungkin saja yang diminta bukan penulis yang terbaik dalam bidangnya. Di sini jawabannya cukup jelas: para editor tidak mungkin mengenal setiap orang dan setiap penerbitan. Mereka juga manusia. Jadi, siapa berhak menentukan yang terbaik?

Terus terang saja, menurut saya baik *EI*^{2} atau *EI*^{1} tidak akan dengan sengaja "membengkokkan dan merendahkan peradaban Arab" atau peradaban orang lain. Pekerjaan penerbitan memang mengandung risiko, atau seperti dikatakan seorang penulis bangsa Yaman pada abad ketujuh belas, "Orang yang menulis menjadi sasaran" *(man ṣannafa faqad istahdafa)*.

Kecaman yang diungkapkan di atas mungkin juga ada kaitannya dengan aspek lain yang penting dari *The Encyclopaedia of Islam,* yaitu kebebasan intelektual para editor dan kontributor. Profesor Houtsma, editor-kepala untuk edisi pertama, membuat pernyataan yang jitu mengenai hal ini. Saya kutip, "Kecuali beberapa orang, mitra-mitra saya semuanya adalah orang-orang Kristen, dan berasal dari bangsa-bangsa yang berbeda. Adalah tugas para editor untuk menjaga agar sifat ilmiah dan netral karya ini tetap dijunjung tinggi, dan agar mereka tidak memihak, dan selalu bersikap hati-hati dan tidak mempercayakan penulisan artikel kepada orang-orang yang tidak berwenang". Para editor dan kontributor harus mempunyai perhatian dan rasa simpati terhadap pokok bahasannya, baik sastra, hukum, atau gerakan keagamaan Islam, tetapi perhatian dan rasa simpati ini tidak boleh menyebabkan mereka mengidentifikasikan dirinya dengan pokok bahasan tersebut. Mereka harus berusaha agar tetap objektif.

Menurut pandangan kami, penulis berhak dan berkewajiban untuk membicarakan sumber-sumbernya dan memberikan interpretasinya, atau, seperti dikatakan Houtsma, "Seorang sarjana yang kualifikasi ilmiahnya tidak perlu diragukan, tidak bisa dilanggar haknya untuk menerbitkan dengan bebas hasil risetnya, walaupun kadang-kadang hasil tersebut bersifat provokatif". Kemudian ia mengutip kasus yang terkenal berhubungan dengan edisi pertama, "Itu sebabnya mengapa artikel-artikel Henri Lammens diterima, meskipun secara pribadi saya sama sekali tidak setuju dengan jiwa maupun tujuannya. Oleh sebab itu, sejak permulaan sekali setiap artikel yang penting harus ditandatangani oleh penulisnya, sehingga tanggung jawab para editor tidak melebihi apa yang layak diharapkan." Henri Lammens, seorang pastor Jesuit Belgia, adalah pakar dalam bidang Islam awal. Dia pasti sangat tertarik pada subyek ini, tetapi dapat dipastikan pula bahwa dia tidak mempunyai rasa simpati terhadap agama Nabi. Meskipun ia memiliki pengetahuan yang dalam, ia tidak netral, tetapi sifat negatifnya bersumber dari tempat lain, tidak dari subjeknya. Dia memang merupakan *rara avis* di antara para kontributor edisi pertama. Untung tidak ada orang seperti itu dalam kelompok kami sekarang.

Objektivitas memang suatu ideal yang sukar diwujudkan, terutama dalam tulisan yang secara langsung berurusan dengan pokok bahasan keagamaan yang murni, seperti Allah, Quran, dan Nabi Muhammad. Tidak sulit dibayangkan bagaimana sejumlah orang Kristen yang saleh tidak akan merasa senang membaca tulisan orang-orang Islam saleh mengenai Tritunggal, Kitab Suci, atau Kristus, walaupun tulisan itu hanya mencoba memaparkan pendapat orang-orang Kristen mengenai pokok bahasan tersebut. Tetapi, ini tidak berarti bahwa kaum muslim tidak berhak menghasilkan karya semacam itu. Sama halnya, tidak sukar untuk membayangkan reaksi orang-orang saleh terhadap artikel-artikel mengenai subjek-subjek itu yang ditulis orang-orang nonmuslim. Saya kira memang tidak mungkin orang Islam atau orang Kristen, atau bagi siapa saja yang dibesarkan dalam Islam atau Kristen, untuk menulis tentang Allah-Tuhan, Quran-Alkitab, atau Muhammad-Kristus, sedemikian rupa sehingga pihak lain setuju sepenuhnya. Dan memang justru *karena* perbedaan-perbedaan itu, yang memang nyata dan merupakan fakta kehidupan, maka penerbitan seperti *The Encyclopaedia of Islam* ini diperlukan. Para editor tidak akan dan tidak bisa berpretensi bahwa mereka mewakili pandangan muslim, karena hal itu hanyalah suatu kecongkakan yang tidak ada kebenarannya, namun mereka berhak, seperti juga orang-orang lain, untuk berupaya sungguh-sungguh menyajikan hal-hal yang bersifat Islam sebagaimana yang mereka lihat dari sumber-sumbernya. Memang mereka perlu menyadari adanya perbedaan antara latar belakang budaya mereka dan pokok bahasan yang mereka kaji dan terbitkan, tetapi ini adalah lumrah dalam setiap kajian yang serius.

Bahwa latar belakang budaya berperan penting dalam mengatur susunan *The Encyclopaedia of Islam* dapat dilihat dari contoh artikel tentang Muhammad yang akan diterbitkan. Para editor berpendapat bahwa sebaiknya artikel ini dibagi menjadi tiga bagian: 1. Muhammad sebagai

tokoh sejarah. 2. Arti Muhammad dalam kehidupan muslim. 3. Muhammad dan dunia Barat. Bagian akhir ini mungkin tidak begitu menarik, atau sama sekali tidak menarik, bagi orang-orang Islam yang tidak berasal dari Barat, tetapi menurut hemat kami, suatu artikel yang mensurvai bagaimana Nabi dinilai secara benar maupun keliru di Barat patut dimasukkan. Pepatah Persia yang menyatakan bahwa "mengutip hujatan tidak berarti menghujat", dapat diterapkan di sini. Ketika kami meminta seorang cendekiawan muslim yang ternama untuk menulis dua bagian yang pertama, dan dia memahami apa yang akan dituliskan dalam bagian ketiga, dia mengatakan bahwa dia ingin menulis ketiga bagian atau tidak sama sekali. Kami menghormati pandangannya, tetapi dengan menyesal kami tetap beranggapan bahwa bagian ketiga harus ditulis oleh seorang cendekiawan Barat. Perbincangan kami dengan cendekiawan muslim tersebut sangat ramah dan sopan, kami berpisah sebagai sahabat, meskipun kami sangat menyesal bahwa kami tidak bisa mencapai kesepakatan.

Seringkali ada asumsi bahwa edisi kedua lebih baik dari edisi pertama. Ini tidak selalu benar untuk setiap artikel. Tetapi, sejauh menyangkut kebijakan editorial, sekurang-kurangnya kami mempunyai satu hal yang sama dengan pendahulu-pendahulu kami, seperti yang akan dijelaskan berikut ini. Pada satu tahap publikasi *EI*[1], para editor bersama penerbit diminta untuk memberi izin penerbitan edisi dalam bahasa Turki dan Urdu, dengan catatan bahwa para editor penerbitan ini bebas untuk memendekkan atau memperluas artikel-artikel sesuai dengan pertimbangan mereka. Tanpa ragu-ragu izin ini kami berikan. Sementara ini edisi bahasa Urdu, sejauh yang saya ketahui, telah selesai, sedangkan edisi bahasa Turki pasti sudah selesai. Untuk edisi kedua, dengan bebas kami memakai istilah *Islam Ansiklopedisi,* ini judul edisi bahasa Turki, seperti halnya mereka bebas memakai edisi kami. Kami akan mengambil sikap yang sama apabila kami akan memulai edisi dalam bahasa Indonesia. Dengan senang hati kami akan memberikan izin untuk penerjemahan teks-teks kami, dan penyesuaiannya dengan keinginan khusus tim editor bahasa Indonesia, asal dinyatakan bahwa telah dilakukan beberapa adaptasi. Hal ini diungkapkan di sini untuk menggarisbawahi keinginan kami untuk membantu, sejauh kami dapat, agar dunia Barat terutama, dapat mencapai pengertian yang lebih baik mengenai hal-hal yang berkaitan dengan Islam. Bahkan, kami juga berharap agar karya kami ini dapat bermanfaat bagi mereka yang karena kelahiran dan pendidikan, mempunyai ikatan yang lebih akrab dengan pokok-pokok yang dibahas dalam *The Encyclopaedia of Islam.*

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM

E. van Donzel

Your Excellency, Ladies and Gentlemen!

I consider it a great honour and privilege to have been invited to say a few words about the Encyclopaedia of Islam.

You will not expect a lengthy exposé of the actual contents, everyone interested can read and judge them for him or herself. As a starting-point I prefer to take the definition of an Encyclopaedia given by a more famous and certainly more widely spread work than EI² - as we often abbreviate our publication-, namely the Encyclopaedia Britannica. I quote-: "a multivolume compendium of all available knowledge" or elsewhere: "a summary of all extant scholarship in form comprehensible to the reader". I do not pretend that the Encyclopaedia of Islam is indeed a compendium of all available knowledge on Islam, nor that it is a summary of all extant scholarship, although we try hard to achieve at least this. On the other hand, we certainly are "multivolume", five volumes having appeared so far and the sixth is well under way. But I hasten to add that the first fascicule was published in 1954!, and we are only about half way. In this respect, and in some others, it is fair to say that our predecessors did better. The first edition was started in 1906 and finished in 1939. As you see, we are much slower. One of the reasons for the admittedly slow progress lies, as far as I see it, in the fact that the Editors have to do their work alongside the job they have to do for a living, doing overtime so to speak. This was also the case with our predecessors, but let us say that this difference reflects the difference between the interbellum era and our own time.

Contributors who are late in delivering, translations, indexing, supplements and the interminable proof-reading are some other causes of delay, in rotation or combined. In 1949 it was decided to publish the Encyclopaedia in English and French, a German edition was omitted. One of the consequences of this decision was, as in the first edition, that the articles had to appear under headings in oriental languages, generally in Arabic. In order to make the work more accessible to a wider public, English and French references to the terms used in the headings are inserted in the Index. Financing the editorial costs has been made possible thanks to grants which are received from the National Endowment for the Humanities in the USA, whose support I gratefully acknowledge here. Such support, unfortunately, is scarcely existant on this side of the Atlantic, notwithstanding the proud announcement on the cover - I quote -: "under the patronage of the International Union of Academies", European academies that is. I leave it to others to explain why this basically

European, even Dutch, enterprise is left to more far-sighted people overseas. But that is perhaps a sign of our times, as we say in Dutch.

Much more important than these technicalities, intricate as they may sometimes be, is the confrontation, if that is the word, between respect for Islam and Islamic peoples on the one hand, and intellectual freedom on the other. In other words, is it humanly and scientifically possible to study Islam without being a Muslim, and Arab, Persian, Turkish, Indonesian culture without being an Arab, an Iranian, a Turk, an Indonesian? Notwithstanding some recently propagated opinions, I think that most of the so-called "Orientalists" - an Europa-centric term, I agree, which luckily is falling more and more into disuse - will give a positive answer to this question. The question itself is not without importance. For ages Western theologians have denied that someone who does not believe in a personal God can study theology, since he does not, and never can, understand the beliefs and feelings of the believer. This problem springs to mind when one reads the following remarks about the Encyclopaedia of Islam, read in a Preliminary Report on an "Encyclopaedia of Islamic Civilization", discussed in one of the Arab countries. I quote:

"Apart from the bias against Islam and the Arabs in many of the entries of both editions of the Encyclopaedia, and apart from the frequently deliberate attempts to distort and belittle Arab civilization, and the fact that the least reliable accounts and sources were drawn on, it is only fair to admit that the overriding characteristics of both editions of the Encyclopaedia of Islam are carefully planned, through search for sources and references, devotion to purposeful work, and attractive presentation."

Instead of discarding this opinion of highly respected Muslim Arabs, which would perhaps have been the case in colonial times, the Editors of EI² have taken such criticism seriously. It is a reminder of many a rock from which they have to steer away. On the other hand, "bias against Islam and the Arabs", "deliberate attempts to distort and belittle Arab civilization", and drawing on "the least reliable accounts and sources" are objections which cannot be overlooked. Honestly, I am convinced that the Encyclopaedia of Islam is not biased against Islam and the Arabs, as it is not against any other religion, person or institution. The enterprise itself gives full proof of the respect we have and intend to show. The objections are, in my view, probably inspired by the observation, made by those who wrote the above-quoted lines, that the approach to Islam and Islamic civilization is Western in character. This is of course very true. The Editors and the large majority of the contributors are Westerners, brought up with the achievements, but also with the limitations and setbacks of Western culture. In our view, an essential prerogative for a good article or book is, I hope you agree, an analytic approach, i.e. the subject should be taken down to its basic elements with the help of what are considered to be "reliable accounts and sources". After this, a synthesis should be built up, based necessarily on these sources. It may well be that, during this process, some criticism is ventured, or even clearly expressed, about the sources, and that the final synthesis does not correspond to the generally accepted

picture of the individual, the people or the movement under discussion. If the sources indeed are "the least reliable" ones, then the article is not good and should be refused. But the Editors try hard to find and invite contributors who are generally accepted as being authorities in their field and whose competence is proven at least by a dissertation or a number of books/articles on the subject. Notwithstanding the Editors' endeavours, it may well be that it is not always the best author who is invited. The answer here is obvious: the Editors cannot know every person and every publication, they are human too. And what is more, who decides who is the best?

Frankly, I do not think that the EI^2, nor the EI^1 for that matter, is a deliberate attempt "to distort and belittle Arab , or any other, civilisation". Publishing is always a risk, or, as a Yemenite author put it in the seventeenth century: "he who writes is a target" (*Man ṣannafa faḳad istahdafa*).

The criticism quoted above may also have to do with another important aspect of the Encyclopaedia of Islam, namely the intellectual freedom of the Editors and the contributions. Professor Houtsma, the editor-in-chief of the first edition, made a pertinent remark in this respect. I quote: "Apart from a few exceptions, my collaborators are all Christians, and belong to quite different peoples. It is the Editors' task to maintain the scientific and neutral character of the work on a high and impartial level, and to be very careful not to entrust articles to incompetent hands". Interest and yes, why not, sympathy for the subject, be it literature, law or religious movements in Islam, should not lead the Editors or the contributors to identify themselves with their subject. They must try to remain objective.

In our view, the author has the right, and the obligation to discuss his sources and to interpret them, or, as Houtsma puts it: "a scholar, whose scientific qualities are above all suspicion, cannot be refused the right to publish in all liberty the results of his research, even if occasionally they are provocative". He then quotes a famous case of the first edition: "That is why articles of Henri Lammens have been accepted, although personally I can in no way agree with their spirit and tendecy. Therefore, from the very beginning, every article of a certain importance has been signed by the author, in order not to extend the responsibility of the Editors beyond what can in no way agree with their spirit and tendency. Therefore, from the very was an expert in early Islam. He certainly was interested in his subject, but it was equally certain that there was no sympathy lost between him and the religion of the Prophet. Notwithstanding all his knowledge, he was biased, but the origin of this negative quality lay elsewhere, not in his subject. He was certainly a *rara avis* among the contributors to the first edition, now, fortunately, we do not have a single one.

Objectivity is an ideal which is difficult to realize, especially in articles dealing directly with purely religious subjects such as Allāh, Ḳur'ān and the Prophet Muḥammad. One can easily imagine how quite a number of devout Christians will not be happy in reading articles written by devout Muslim on the Trinity, the Bible, or Christ, even if such articles only try to

describe the opinions held in Christianity about these subjects. But this does not mean that the Muslims do not have the right to produce such works. Likewise, it is not difficult to imagine the reaction of devout Muslims to articles on these subjects written by non-Muslims. I do not think that it is possible for any Muslim or Christian, or for someone who has grown up in Muslim or Christian culture, to write about Allāh-God, Ḳur'ān-Bible, or Muḥammad-Christ, in such a way that the other party fully agrees. It is 'becaue' of such differences, which are real and a fact of life, that publications such as the Encyclopaedia of Islam are necessary. The Editors will not and cannot pretend to represent the Muslim point of view, this would be pretentious and false, but they have the right, just like everybody else, to make a serious effort to present things Islamic as they appear to them and to their contributors in the sources. Awareness of the difference between their own cultural background and the subject they study and publish on is a necessity, but that is the case with every serious study.

How the cultural background plays a role in organizing the Encyclopaedia of Islam can be demonstrated by the example of the article Muḥammad, which is still to come. The Editors thought, and still think, that it might be a good idea to divide this article in three sections:
1. Muḥammad as a historical figure. 2. Significance of the Prophet in Muslim life. 3. Muḥammad and the West. The last section is probably of limited, if any, interest to the non-Western Muslim, but a survey article, showing how the Prophet has been judged and misjudged in the West, seemed appropriate to us. The Persian proverb, according to which 'quoting a blasphemy is not to blaspheme', is applicable here. When we invited a well-known Muslim scholar to contribute the first two sections, and he then understood what the third section would be about, he said that he wanted to do all three sections, or none. With regret, we respected his point of view but felt, nevertheless, that the third part should be done by a Western scholar. My discussion with the Muslim scholar in question was very friendly and polite, and we parted as good friends, both considering it a pity that we could not come to an agreement.

It is often assumed that a second edition is better than the first one. This is not necessarily true for every article. But, as far as editorial policy is concerned, we have at least one thing in common with our predecessors, as may be made clear by the following. At a certain stage during the publication of EI[1], the Editors, with the publisher, were invited to give permission for a Turkish and an Urdu edition, with the understanding that the Editors of these editions would be free to shorten or enlarge upon the articles as they saw fit. Without hesitation, this permission was granted. Meanwhile, the Urdu edition, as far as I know, has been completed, the Turkish certainly has been. For the second edition, we freely use the Islam Ansiklopedisi, as the Turkish edition is called, as they did ours. The same attitude will be followed when work on an Indonesian edition starts. We shall gladly grant permission for the translation of our texts, adapting them according to the specific wishes of the Indonesian Editors, provided it is announced that certain adaptations have been made. This remark is made here to underline our wish to help, as far as we can, the Western world in

the first place, to arrive at a better understanding of things Islamic. We even hope that our work may be of some usefulness to those who, by birth and education, find themselves more closely connected with the subjects discussed in the Encyclopaedia of Islam.

TRADISI JAWA MENGENAI MASUKNYA ISLAM DI INDONESIA

J.J. Ras

1. 1400 Çaka: Akhir Suatu Era

Keadaan di Jawa ketika Islam menggantikan Hindu-Budha, secara relatif tidak banyak diketahui. Telah banyak yang dilakukan oleh ahli sejarah Dr. H.J. de Graaf yang bekerja sama dengan ahli filologi Dr. Th. Pigeaud (De Graaf dan Pigeaud, 1974) untuk membuka tabir sejarah politik negara-negara Islam di Jawa pada abad ke-15 dan 16, tetapi mereka terhambat oleh kenyataan bahwa mereka hampir sepenuhnya harus mengandalkan tradisi-tradisi Jawa yang secara relatif masih baru, yang hanya memiliki sedikit catatan yang andal dan dokumen-dokumen asing untuk mengecek dan melengkapi cerita-cerita tradisi yang sering saling bertentangan. Kita harus mengasumsikan bahwa, karena pertikaian politik dan situasi yang tidak stabil, maka tidak banyak yang dikerjakan dalam historiografi selama abad ke-16, sedangkan sebaliknya, karena perpecahan dalam negeri dan peperangan, dan tidak dapat dilupakan bencana yang disebabkan oleh cuaca dan penggunaan bahan-bahan bangunan yang mudah hancur, banyak dokumen berharga tentu saja sudah lama hilang untuk selama-lamanya (bandingkan Drewes, 1968:434).

Tradisi Jawa sepenuhnya mengaitkan kemenangan Islam dengan kejayaan Keraton Demak menyusul jatuhnya Kerajaan Majapahit, tetapi kapan dan bagaimana ini terjadi masih kabur.

Salah satu sumber yang terkenal mengenai masa Hindu-Jawa akhir adalah *Pararaton,* "Buku tentang Raja-Raja Tumapel dan Majapahit". Kisah yang diceritakan pada buku teks ini berakhir pada tahun 1403 Çaka (1481 M), sedangkan menurut kolofon yang terdapat di dalam naskah yang dipakai sebagai acuan editor untuk menerbitkan edisi cetakan, tanggalnya adalah 1522 Çaka (1600 M). Ini berarti bahwa jarak antara penulis terakhir dan naskah tertua yang diketahui tidak lebih dari 119 tahun. Ini menambah keabsahan teks, terutama kalau kita ingat bahwa ada kesenjangan waktu yang lebih lebar antara sumber-sumber Jawa modern dan periode yang dibahas di sini.

Edisi kritis *Pararaton* disiapkan oleh ahli sejarah dan filologi terkenal Dr. J.L.A. Brandes (1897, 1920). Brandes melampirkan suatu alat catatan salinan dalam terjemahannya, kebanyakan diambil dari prasasti dan sumber-sumber sejarah Cina. Ini ia lakukan untuk mengecek dan melengkapi kisah yang terdapat dalam teksnya yang, tanpa itu, tidak akan memberi laporan yang cermat yang dia inginkan. Bagian akhir dari kritik ini berisi suatu survai mengenai informasi yang diperoleh dari beberapa sumber modern penting, khususnya informasi Raffles (Raffles 1830: 85 dan seterusnya), versi prosa *Babad Tanah Jawi* dari Kertapraja (Olthof, 1987)

dan *Serat Kanḍaning Ringgit Purwa* atau *Major Serat Kanda (SKRP,* 1985/88). Yang banyak dikutip adalah *Serat Kanda,* yang tampaknya memberi kisah yang otentik dan rinci.

Apa yang diharapkan oleh Brandes dengan membandingkan isi *Pararaton* dengan sumber-sumber belakangan adalah mendapatkan gambaran yang lebih lengkap dan akurat mengenai sejarah yang didominasi Kerajaan Majapahit yang termasyhur, yaitu kira-kira pada abad ke-14 dan 15. Bersama dengan itu, ia juga berharap dapat memperoleh pandangan yang lebih mengenai evolusi historiografi Jawa.

Apakah Brandes berhasil dalam usahanya ini? Tidak, kalau kita menilai dari kesimpulan yang ia berikan sendiri pada akhir bukunya. Di sini ia mengemukakan bahwa berbagai tradisi begitu berbeda sehingga agak sia-sia untuk mencoba menyesuaikan keterangan-keterangan bertentangan yang diberikan oleh *Pararaton* dan tradisi Islam akhir yang diwakili oleh *Babad Tanah Jawi, SKRP,* dan teks-teks yang berkaitan.

Mengapa Brandes menganggap tak mungkin menyesuaikan informasi bertentangan yang berasal dari *Pararaton* dan tradisi Islam dalam berbagai bentuknya? Jawaban atas pertanyaan ini adalah: karena teks yang bersangkutan menceritakan kisah yang berbeda sekali.

Pararaton merupakan teks pendek yang terdiri atas 32 halaman. Teks ini langsung membawa kita ke masa lampau Hindu-Jawa. Agama Islam tidak disebut, begitu pula nama orang Islam, meskipun batu nisan Islam telah ditemukan di Tralaya, di dekat tempat yang diperkirakan sebagai tempat berdirinya Keraton Majapahit, bertanggal antara 1298 - 1397 Çaka, yaitu 1376-1475 M (Damais, 1956). Kita hanya menjumpai orang-orang, institusi, dan konsep Syiwa dan Budha. Mengapa? Karena hanya ini yang relevan untuk ceritanya secara keseluruhan dan untuk fungsinya sebagai dokumen. Islam tidak memiliki relevansi ini.

Bagaimana struktur teks *Pararaton?* Kira-kira separonya memuat mitos asal-usul Majapahit. Pendirinya, Ken Angrok, dilukiskan sebagai orang yang ditakdirkan oleh dewata untuk menjadi penguasa agung Pulau Jawa. Fungsi mitos Ken Angrok ini tidak lain untuk menekankan sifat Ilahi kepemimpinan Angrok dan kepemimpinan mereka yang membuktikan diri sebagai keturunan Angrok dan istrinya, Ken Dedes. Kisah ini dan sepenggal sejarah atau pseudo-sejarah yang mengikutinya memiliki fungsi hanya untuk melegalisasi pemerintah raja pertama Majapahit, Raden Wijaya (Kertarajasa Jayawardhana) atau Bra Wijaya 1, sebagaimana ia sering disebut dalam tradisi Islam, dan, tentu saja, juga pemerintahan keturunannya (Ras, 1986-I). Dengan laporannya yang panjang lebar tentang kelahiran, perkawinan, dan kematian dari para anggota keluarga kerajaan, yang memenuhi tiga halaman terakhir teks tersebut, kisah Dinasti Majapahit ini dapat juga dipakai sebagai acuan keningratan bagi semua orang yang dapat membuktikan dirinya sebagai keturunan orang-orang yang disebutkan namanya pada bagian akhir ini. Kisah sejarah Majapahit diakhiri sebagai berikut (Brandes, 1920:40):

"Bhre Panḍan Salas anjeneng ing Tumapel, anuli prabhu, i çaka: brahmana-naga-kaya-tunggal, 1388, prabhu rong tahun, tumuli sah

saking keḍaton, putranira sang Sinagara, Bhre Koripan, Bhre Mataram, Bhre Pamotan, pamungsu Bhre Kertabhumi, kapernah paman, Bhre Prabhu sang mokta ring kaḍaton, i çaka: çunya-nora-yuganing-wong, 1400, tumuli guntur pawatugunung, i çaka: kayambara-sagareku, 1403."

yang artinya:

"Bhre Panḍan Salas menjadi Adipati Tumapel dan kemudian raja, pada tahun Çaka, brahman-naga-kaya-tunggal, 1388. Ketika ia telah menjadi raja selama dua tahun, putra-putra Sinagara, Bhre Koripan, Bhre Mataram, Bhre Pamotan, dan si bungsu Bhre Kertabumi, meninggalkan Kaḍaton pada tahun çaka, çunya-nora-yuganing-wong (kosong-negatif-era-manusia), 1400. Kemudian terjadi letusan gunung api wuku Watu Gunung pada tahun çaka, kayambara-sagareku (sama-langit-laut-itu) 1403."

Walaupun masa kejatuhan keraton yang sesungguhnya, sebagai akibat tindakan bermusuhan seseorang, hanya dikira-kira di sini, namun tahun 1400 çaka (1478 M) dalam tradisi kemudian, secara umum dianggap sebagai tahun naas Keraton Majapahit. Di Jawa akhir suatu abad sering dianggap sebagai berakhirnya suatu era juga; dan 1.000 hari atau tiga tahun kemudian masa tabu berakhir dan mulailah era baru. Bagi generasi kemudian sangat logis kalau era baru ini adalah era Islam yang dimulai dengan bangkitnya Keraton Demak. Sejalan dengan ini, *Babad Sangkalaning Momana* yang digubah oleh Pangeran Soerjanagara (KITLV MS. Or. 257) berbunyi demikian:

Angka 1400, taun Bé, beḍahé Majapahit, Bra Wijaya lolos, saputragarwanipun, sirna agami Budda.

Angka 1401, taun Wawu, Kraton ing Demak, jumenengipun Radèn Patwa, jujuluk Sultan Bintara.

Angka 1402, taun Jimakir, Bra Wijaya dudunung ing Canḍi Ḍukuh, tanah Ambarawa.

Angka 1403, taun Alip, tetep jumenengipun Sultan Bintara, kaidèn Sunan Giri.

Terjemahannya:

Angka 1400, tahun Bé (dari siklus windu), jatuhnya Majapahit, Bra Wijaya melarikan diri, dengan anak-anak dan istri-istrinya, berakhirnya agama Budha.

Angka 1401, tahun Wawu, Keraton Demak, Raden Patwa (Patah) naik tahta dengan gelar Sultan Bintara.

Angka 1402, tahun Jimakir, Bra Wijaya tinggal di Candi Dukuh, di distrik Ambarawa.

Angka 1403, tahun Alip, Sultan Bintara secara resmi naik tahta dengan restu Sunan Giri.

2. Babad Tanah Jawi mengenai Jatuhnya Majapahit

Bagaimana peristiwa-peristiwa ini dikisahkan dalam *Babad Tanah Jawi* (BTJ)? Menurut cerita yang dikisahkan dalam *Major Babad Surakarta* (1939/41 jilid 3, bab 14) serangan atas Majapahit dipimpin oleh Raden Patah (Adipati Bintara/Demak) bersama saudara tirinya, Adipati Terung. Mereka menyerukan perang suci kepada sekutu muslim mereka, dan mereka kemudian berkumpul di Bintara. Dalam kanto 17 kejadian ini dilukiskan sebagai berikut:

1. Arya Téja ing Tuban nagarinira, apan wus sami prapti, kumpul ing Bintara, saha gagamanira, punika kang Selam manjing, maring susunan, ing Ampèl lan ing Giri.
2. Ing Madura bupatinya rikang Selam, aran Arya Baribin, wus kumpul Bintara, saha gagamanira, sasamektaning ajurit, lan malih prapta, Surabaya dipati.
3. Sampun prapta ing wau sabalanira, sagagamaning ajurit, kumpul ing Bintara, susunan Ngampèldenta, ring nguni ika wus prapti, anèng Bintara, miwah susunan Giri.
4. Raja paṇḍita samana sampun prapta, nagarané Garesik, pan saḍèrèkira, susunan Ngampèldenta, pepakan kang para wali, sami arembag, miwah kang para mukmin.
5. Ri sampuning arembag sira gya bubar, mring kiṭa Maospahit, gagaman sumahab, anglir robing samodra, ing Majapahit wus prapti, geger puyengan, rikang wong sanagari.
6. Ing Majapahit apan sampun kinepang, wadya kaṭah kang balik, dipati Bintara, kalawan arinira, kori lèr kang dèn-lebeti, wus malbweng kiṭa, wadya mulat awingwrin.
7. Sigra mojar Bra Wijaya Majalengka, sokur sutèngong prapti, dipati Bintara, lah payo patih agya, minggah palatar kang inggil, ngong arsa mulat, ring sutèngong dipati.
8. Iya apatih dahat kangeningwang, dé ngong lawas tan panggih, sang nata wus minggah, wau munggwing palatar, sapandulon wus kaaksi, lawan atmajanya, nulya sri bupati.
9. Sampun mikrad Bra Wijaya Majalengka, apatih tan kari, miwah sawongira, rikang bekti ring nata, wus suwung ing dalem puri, gurnitanira, déning kagiri-giri.
10. Kadya andaru swarané janma mikrad, tumiba ing jaladri, kadya binaranang, wau rikang jro kiṭa, cahya musna saking puri, tibèng Bintara, swarane kang ngajrihi.
11. Kadi guntur sawenèh pan kadya gelap, wong Bintara awingwrin, anarka kiyamat, déning swara lir bentar, kadya langit manangkebi, weneh kantaka, langkung déning awingwrin.
12. Adipati Bintara lumebwèng pura, ing jro pura asepi, sampun samya mikrad, tumut mring Bra Wijaya, anjenger tan kena angling, ki adipatya, anangis jroning ati.
13. Pan karaos ing tyas yèn ayogéng sira, ya ta sang adipati, Bintara wus medal, unḍang sakèhing bala, mangkana wus bubar mulih, maring Bintara, ing marga tan winarni.

yang artinya:

1. Arya Teja dari Tuban telah tiba dan bergabung dengan mereka di Bintara, bersama tentaranya, dan juga orang-orang Islam yang mengabdi pada Sunan Ampèl dan Sunan Giri.
2. Bupati Islam dari Madura, Arya Baribin, bergabung dengan rakyat Bintara, bersama semua orangnya, ketika mereka telah siap untuk berperang, kemudian tiba Adipati Surabaya.
3. Setelah tiba dengan tentaranya, dan semua pejuangnya, dia bergabung dengan mereka yang di Bintara, bersama Sunan Giri.
4. Sementara itu sudah tiba raja-pandita dari Gresik, begitu pula saudaranya Sunan Ngampèl, ketika semua pandita telah tiba, mereka membahas berbagai masalah dengan orang-orang beriman.
5. Sesudah pembahasan, mereka segera pergi, menuju kota Majapahit, tentara maju dalam jumlah besar, bagaikan gelombang pada waktu laut pasang; ketika mereka tiba di Majapahit, semua orang menjadi hiruk-pikuk.
6. Setelah mereka mengurung Majapahit, banyak tentaranya membelot; Adipati Bintara dan saudaranya masuk lewat pintu Gerbang Utara; ketika mereka telah masuk di kota, tentara memandangnya dengan ketakutan.
7. Segera Bra Wijaya dari Majapahit berkata, terima kasih kepada Tuhan, anakku Adipati Bintara telah tiba; marilah, patih, kita cepat-cepat naik panggung, saya ingin melihat wajah putraku, sang dipati.
8. Ya, patih, saya ingin sekali bertemu dengan dia, sebab sudah lama aku tak melihat dia; ketika raja sudah naik ke atas panggung dan memandang putranya, kemudian raja.
9. Naik ke surga, Bra Wijaya dari Majapahit; sang patih tidak berlama-lama di situ; bersama dengan orang-orangnya, yang masih menghormati dia sebagai raja mereka; dan ketika keraton telah menjadi kosong, terdengarlah suara guruh keras sekali, sangat menakutkan.
10. Bunyi yang menyertai mereka yang naik ke surga seperti bola api yang jatuh ke laut; bagaikan tertimpa panas yang menyengat, semua yang di kota, keraton kehilangan pamornya, dan jatuh di Bintara, dengan guruh.
11. Bagaikan guruh, dan menurut orang lain seperti halilintar; rakyat Bintara ketakutan; mereka mengira hari kiamat telah tiba, karena kerasnya suara, seakan-akan langit hendak runtuh dan menimpa mereka; beberapa orang pingsan, karena ketakutan yang sangat besar.
12. Adipati Bintara memasuki keraton, tetapi kosong, semua orang telah naik ke surga, mengikuti Bra Wijaya; terkejut dan tidak dapat berbicara, Adipati menangis diam-diam.
13. Karena ia menyadari bahwa itu bapaknya, Adipati Bintara lalu pergi ke luar, dan menyampaikan pengumuman kepada semua pasukannya, mereka pergi kembali ke Bintara, jalannya tidak dilukiskan.

Penulis kemudian menceritakan bagaimana setibanya di Demak lalu diadakan perundingan antara Pangeran Bintara (Raden Patah), orang-

orang beriman, dan para wali. Sunan Ngampèl mengusulkan agar Pangeran Bintara menjadi penguasa Jawa dan bertempat tinggal di Demak. Namun, Sunan Giri berpendapat bahwa dia sendiri harus tinggal sebagai raja di Keraton Majapahit yang tua selama 40 hari, untuk menghilangkan bekas-bekas pemerintahan kafir. Setelah ini dilakukan, para wali berkumpul lagi. Sunan Giri menobatkan Pangeran Bintara sebagai penguasa Islam pertama di Jawa, dengan gelar Senapati Jimbun Ngabdurrahman Panembahan Palémbang Sayidin Panatagama. Dalam bait 18 terdapat cerita yang terkenal tentang pembangunan mesjid Demak. Pekerjaan ini dilakukan di bawah arahan Sunan Bonang. Semua wali ikut serta dalam pembangunannya, yang selesai pada 1428 Çaka (1506 M).

3. Kronologi

Mengenai kronologinya, ada tiga sumber yang saling mendukung. Menurut *Pararaton,* keraton jatuh pada 1400 Çaka. Kronogram untuk tahun ini menyatakan kepada kita bahwa suatu era telah mendekati akhirnya. Laporan mengenai letusan gunung berapi yang terjadi pada waktu *wuku* Watugunung pada tahun 1403, merupakan acuan tersembunyi bagi drama wayang Watugunung, yang dulu dimainkan pada waktu mengadakan ruwat, upacara penyucian kembali, yang diselenggarakan untuk mengakhiri suatu ketidakseimbangan kosmis *(gara-gara).* Dalam konteks yang bersangkutan ini berarti bahwa pada tahun 1403 Çaka, periode tanpa-pimpinan yang disebabkan oleh kematian penguasa terakhir oleh tindak kekerasan telah resmi berakhir dan periode baru dimulai.

Babad Sangkalaning Momana (BSM) memberikan tanggal-tanggal yang sama dan menceritakan dengan kata-kata sederhana apa yang telah terjadi.

Babad Tanah Jawi (BTJ) sepintas lalu tidak memberikan tanggal untuk kejadian yang dilukiskan secara berbelit-belit. Akan tetapi, ini hanya apa yang tampak di luar saja, karena tanggalnya terkandung dalam bait 8 dalam kata-kata; *cahya* (3) - *musnah* (0) - *saking* (4) - *puri* (1), yang berarti "cahaya lenyap dari keraton", suatu kronogram tersembunyi untuk tahun 1403 Çaka, tahun ketika *pulung kraton* atau *andaru* (rahmat surgawi) bergeser dari keraton lama ke keraton baru, dalam bentuk bintang jatuh. Dalam kronogram ini kata *saking* sebagai varian dari *saka* ('dari') memiliki nilai angka sama dengan 4, karena *saka* ('dari') merupakan homofon dari *saka* (guru), yang berarti 'tiang'. Pada tahun ini Pangeran Bintara secara resmi dinobatkan sebagai raja yang berdaulat di Jawa oleh Sunan Giri dan ini sesuai dengan keterangan yang diberikan oleh *BSM.*

Namun, ada perbedaan pendapat yang radikal antara ketiga sumber. Menurut *BSM,* Raja Majapahit yang terakhir, Bra Wijaya, tidak binasa bersama kehancuran keratonnya. Setelah mengalami kekalahan dia melarikan diri dan menetap di Candi Dukuh. Sebaliknya, penulis *BTJ* memberi tahu bahwa Bra Wijaya meninggal dunia (dan naik ke surga) bersama dengan semua yang tetap setia kepada dia. Ketidaksepakatan lain adalah menurut *BTJ,* pembangunan mesjid Demak yang terkenal itu terjadi pada tahun 1428 Çaka (1506), sedangkan menurut *BSM: angka 1399, taun Dal, adegipun masjid ing Demak,* yang berarti: 'angka 1399, tahun dal,

berdirinya mesjid Demak'. Ini menimbulkan pertanyaan: apakah kita harus mengasumsikan bahwa pembangunan mesjid Demak terjadi sebelum atau sesudah jatuhnya Keraton Majapahit?

Pertanyaan ini relevan, karena akhir *zaman Budha* dan permulaan *zaman Islam* dalam tradisi Jawa terkait erat dengan dua peristiwa: 1. jatuhnya benteng agama Budha yang diwakili oleh Keraton Majapahit yang kafir; 2. berdirinya mesjid besar di Demak sebagai pusat kerajaan Islam yang baru, tempat beribadah hari Jumat bagi raja dan warga keraton.

Karena sumber-sumber tulisan kita tidak sepakat mengenai tanggal yang tepat mengenai pembangunan mesjid tersebut, rasanya lebih bijaksana untuk tetap berpegang pada *candra sengakala memet* (kronogram dalam bentuk gambar) yang ditemukan pada dinding *miḥrāb*, ceruk di tembok yang menunjukkan arah Mekah, dan di depan tempat ini imam berdiri ketika memimpin upacara ibadah. Di sini ada gambar seekor kura-kura besar, dengan kepala (1) dan kaki (4) menonjol keluar dari perisainya (0), bersama dengan ekornya (1). Ini melambangkan tahun 1401 Çaka, ketika pertama kali diadakan sembahyang jemaah di sini. Mungkin saja ini bersamaan waktu dengan penobatan penguasa tertinggi di tempat itu, Dipati Bintara (bandingkan *BSM* sub angka 1401), tetapi tidak harus demikian. Ini tergantung dari apa yang sesungguhnya terjadi pada tahun 1400 Çaka.

Ahli sejarah pertama yang melakukan penyelidikan sistematik mengenai ini adalah G.P. Rouffaer. Ia mempublikasikan hasil penelitiannya ini dalam sebuah artikel yang penting berjudul "Het tijdperk van godsdienstovergang in den Maleischen Archipel" ('Masa peralihan agama di Kepulauan Melayu', *BKI* 50, 1899: 111-199). Sehubungan dengan jatuhnya Majapahit, Rouffaer menunjukkan bahwa telah ditemukan prasasti-prasasti penting bertanggal lebih kemudian dari 1478 Çaka. Tiga di antaranya bertanggal 1408 Çaka (1486 M). Salah satu di antaranya menyebutkan nama raja yang memerintah: Girindrawardhana Dyah Ranawijaya, Raja Wilwatikta (Majapahit), Daha, Janggala, dan Kediri. Yang kedua menyebutkan perang melawan Majapahit. Ini berarti bahwa sesudah tahun 1478 masih ada kerajaan Hindu-Jawa.

Ini didukung oleh laporan dari tempat lain. Yang pertama berasal dari sejarawan Portugis João de Barros dan ditemukan dalam bukunya yang berjudul *Da Asia* ('On Asia'), diterbitkan pada 1552-1563. Barros memberitahukan bahwa waktu perjalanan Vasco da Gama pada tahun 1498, hanya Kerajaan Malaka, sebagian dari pantai Sumatra, beberapa pelabuhan laut di Jawa dan kepulauan Maluku berada di tangan kaum Muslim, sedangkan sebagian besar negara ini dikuasai oleh orang-orang kafir. Ini berarti bahwa, antara lain, seluruh pedalaman Jawa pada waktu itu masih dikuasai oleh penguasa-penguasa Hindu atau Budha. Menurut sejarawan Portugis Castanheda (1552), Barros (1553), dan Alfonso d'Albuquerque (1557), seorang utusan raja kafir di Jawa tiba di Malaka pada tahun 1511. Pada tahun 1514 Gubernur Portugis di Malaka, Ruy de Brito, melaporkan, "Jawa adalah sebuah pulau besar. Ada dua pengusaha kafir di sana, satu bernama Raja Sunda dan yang lain bernama Raja Jawa.

Pulau ini hanya satu dan hanya dibelah oleh sebuah sungai yang kering di beberapa tempat. Pantainya dikuasai oleh orang-orang Moor dan beberapa di antaranya sangat berkuasa. Pedagang-pedagang besar dan para bangsawan menamakan dirinya gubernur."

Dari apa yang disebutkan di atas kita dapat menyimpulkan bahwa sampai tahun 1514, yaitu 36 tahun sesudah tahun 1478 (1400 Çaka), seorang raja Majapahit masih menguasai pedalaman. Orang-orang Islam menguasai pelabuhan-pelabuhan dan juga perdagangan luar negeri.

Catatan Rouffaer tentang prasasti Jawa Kuno yang tertulis pada tahun 1408 Çaka mengacu pada surat perjanjian Petak yang ditemukan di Desa Dukuh dan tiga surat perjanjian Trailokyapuri yang ditemukan di Jiyu, keduanya terletak di selatan Majasari. Karena hanya inilah dokumen berbahasa Jawa mengenai masa yang dibahas, maka dokumen ini sangat penting. Penelitian baru yang dilakukan oleh J. Noorduyn (1978: 244-258) memastikan bahwa pada tahun 1486 M seorang raja Jawa-Hindu memang telah menghibahkan tanah untuk tempat kegiatan keagamaan yang diselenggarakan oleh pendeta-pendeta Hindu. Ini berarti bahwa "jatuhnya" Majapahit pada tahun 1400 Çaka (1478 M) tidak berarti "akhir" Kerajaan Jawa-Hindu ini. Kalau begitu, apa sebenarnya yang terjadi pada waktu itu?

Prasasti di Petak yang ditulis oleh Çrī Girīndrawardhana Dyah Ranawijaya berisi kepastian mengenai hibah tanah. Hibah desa Petak dilakukan oleh seorang raja beserta seorang anggota keluarga ningrat kepada pendeta Hindu, Brahmarāja Ganggadhara, yang telah membantu memastikan kemenangan bagi "dia yang bertempat tinggal di Jinggan", ketika dia sedang berperang melawan Majapahit. Hibah ini diberikan sebelum raja mangkat dan dikuburkan di Amṛtawiçeṣālaya. Karena Jinggan disebut juga dalam *Pararaton* (halaman 31) sebagai tempat kuburan raja Wiṣṇupura, tampaknya masuk akal bahwa pendeta, Brahmarāja, ditugasi orang yang mengatur serangan ke keraton dan menang, walaupun kemudian dia mati, barangkali terluka dalam pertempuran. Yang mendapat keuntungan dari kemenangan ini adalah Girīndrawardhana, karena sesudah semua keturunan raja yang ikut serta dalam pemberian hadiah kepada sang pendeta meninggal, ia menjadi raja dan dapat mengeluarkan surat perjanjian itu.

Dalam prasasti Trailokyapuri I, raja ini, Girīndrawardhana Dyah Ranawijaya, disebut Çrī Wilwatiktapura Janggala Keḍiri Prabhu Nātha, yang berarti: 'raja Janggala dan Keḍiri yang memiliki keraton di Majapahit'. Raja ini memenuhi suatu perjanjian lain yang dibuat oleh seseorang yang telah meninggal, yaitu yang dimuat dalam surat perjanjian Trailokyapuri III. Prasasti menyangkut catatan tentang hibah empat desa dari Çrī Girīndrawardhana Çrī Singhawardhana Dyah Wijayakusuma kepada pendeta istana Brahmarāja Ganggadhara, untuk dijadikan tempat suci, tempat tinggal orang bijak yang suci, Bharadhwaja, dan untuk Çrī Bhaṭṭāra Rāma. Raja Girīndrawardhana Dyah Ranawijaya harus memenuhi hibah ini karena Pangeran Wijaya Kusuma meninggal mendadak.

Noorduyn (1978: 243) selanjutnya menyatakan bahwa kehadiran raja-raja Hindu jauh sesudah tahun 1478 M dipastikan oleh apoteker Portugis bernama Tomé Pires, yang berkunjung ke Jawa pada tahun 1513. Dalam

bukunya, *Suma Oriental* (Cortesão, 1944), Pires melaporkan bahwa menurut informasi yang dia kumpulkan, Raja Sinagara digantikan oleh putranya, Batara Mataram (Bhre Mataram), dan bahwa raja yang memerintah pada waktu kunjungannya adalah Batara Vigiaya (Baṭara Wijaya atau Bra Wijaya).

Kalau kita kaitkan cerita di atas dengan cerita *Pararaton,* kesimpulan yang masuk akal adalah bahwa putra-putra Raja Sinagara (Rājasawardhana, 1451 - 1453 M) tidak setuju bahwa paman mereka, Suraprabhāwa, menggantikan raja pada tahun 1466 M. Dua tahun sesudah dia naik tahta, putra-putra raja meninggalkan Majapahiṭ. Manakala seorang pangeran meninggalkan keraton itu berarti bahwa ia tidak mau lagi menaati rajanya. Jadi, kita dapat menyimpulkan bahwa putra-putra Sinagara melakukan pemberontakan. Pada tahun 1478 mereka berhasil merebut keraton, tetapi - kalau asumsi kita dari isi perjanjian Peṭak benar - putra tertua, yang memimpin peperangan itu, tak lama kemudian meninggal, begitu pula kedua penggantinya, sehingga akhirnya yang bungsu menjadi raja. Dia mungkin yang disebut Pangeran "Kertabhūmi" dalam *Pararaton.* Kalau ini benar, maka Pangeran Kertabhūmi yang disebutkan dalam *Pararaton* sama dengan Raja Girīndrawardhana Dyah Ranawijaya yang disebut dalam surat perjanjian Peṭak dan Trailokyapuri.

Berdasarkan informasi perang melawan Majapahit yang termuat dalam perjanjian Peṭak, dapat dipastikan bahwa walaupun keraton jatuh pada tahun 1478, ini tidak berarti berakhirnya dinasti itu. Raja meninggal, yang keningratannya diragukan sejak semula, digantikan oleh seorang generasi muda. Perkembangan yang serupa terjadi 200 tahun kemudian, pada tahun 1600 Çaka (1677 M), ketika Keraton Mataram dijatuhkan oleh pemberontak Madura bernama Trunajaya. Susuhunan Mangkurat I, yang meninggal tak lama sesudah keratonnya jatuh, digantikan oleh putranya, Mangkurat II. Pangeran ini mengadakan persekongkolan dengan Trunajaya. Keraton Mataram jatuh dan berakhirlah suatu era, tetapi dinasti ini tetap berkuasa. Tidak mustahil bahwa pada tahun 1478 M putra-putra Sinagara mengadakan perjanjian dengan pemimpin masyarakat muslim di daerah pantai dan mendapat bantuan militer. Kalau ini benar, maka hal ini akan menjelaskan suatu aspek pertentangan antara tradisi yang dinyatakan oleh *BTJ,* dengan kisah yang terdapat dalam *Pararaton:* tanggalnya masih ada, tetapi interpretasi atas fakta-fakta lambat-laun berubah bersama berlalunya waktu. Ini berarti bahwa Keraton Majapahit tidak jatuh satu kali saja melainkan dua kali, yang pertama akibat pertentangan intern antara anggota keluarga sendiri, perang memperebutkan tahta, dan kedua kalinya disebabkan karena titik pusat politik bergeser ke Demak. Pemerintahan Bra Wijaya tidak berakhir pada tahun 1478, tetapi sesudah kunjungan Tomé Pires ke Jawa pada 1513.

4. Fokus dan Fungsi Babad Tanah Jawi

Bagaimana kami dapat menjelaskan perbedaan antara cerita yang sangat singkat dari *Pararaton* dan kisah panjang tetapi kurang tepat yang dimuat dalam *BTJ?* Fungsi kedua teks sama, yaitu melegalisasi kekuasan

raja yang memerintah. Ideologi di belakang ini sangat jelas ditampilkan oleh penyair istana Yasadipura II dalam bait 3 sampai 5 *BTJ* 1836 (Ras, 1986: 247-273):

3. Mangka pangènget amèmèngeti, wajib sejarah ing tanah Ngarab, tuhu ing Jawa tan paé, pamilanging luluhur, pan inguṇi kalimosadi, pusaka pinustaka, ing karsa sang prabu, Paku Buwana kaping pat, pinrih aja parbatan wit carita di, aywa nanggung rekasa.
4. Santosaa ri wardaya déning, muktamaté carita punika, winangun lawan khususé, tinurut urutipun, malar dadya tepa-palupi, rikang karsa amarna, nenggih jeng sinuhun, Paku Buwana ping sapta, angluluri anggiting rama narpati, pinrih safangatira.
5. Tumeraha trus ing wuri-wuri, warananing murwèng kawiryawan, wahyaning wahyu wiyosé, mawantua rahayu, yuwanané dènya ngayumi, ring wadya sadayanya, kasub sabiyantu, aywa na sangsayanira, amanggiha suka harja sanagari, dening dana naréndra.

yang berarti:

3. Sebagai peringatan untuk mengingatkan, diperlukan sejarah keturunan Arab dan juga keturunan Jawa, urutan leluhur, yang dulunya sebuah surat perjanjian, sebuah benda pusaka dalam bentuk buku, adalah yang dikehendaki raja kita, Paku Buwana IV, permulaan suatu kisah agung tidak harus diperdebatkan, supaya tidak menyusahkan orang.
4. Supaya tidak ada keraguan di dalam hati kita, mengenai keabsahan cerita ini, gubahannya telah disesuaikan dengan fakta, mengikuti urutan kejadian, supaya menjadi suri teladan, orang yang berkeinginan mengubah ini, adalah Paduka yang Mulia Paku Buwana VII, yang menyampaikan tulisan Ayahandanya, agar memperoleh restunya.
5. Diharapkan bahwa bagi generasi yang akan datang ini bisa menjadi sarana untuk menciptakan prestise, mengungkapkan bahwa mereka ditakdirkan untuk memerintah, supaya mereka dalam kemakmuran yang abadi, terus melindungi, semua abdi-abdinya, yang terkenal karena kesetiaanya, agar mereka jangan menderita, dan seluruh negeri bahagia dan makmur, berkat kemurahan hati raja.

Jelas bahwa dalam kedua kasus diperlukan suatu *silsilah* untuk melegalisasi kedudukan raja yang memerintah. Kecuali dalam kasus *Pararaton*, kejadian yang disoroti adalah kejadian kontemporer. Akibatnya, penulis terakhir dari *Pararaton*, yang mungkin bekerja dengan sponsor Girīndrawardhana Dyah Ranawijaya, tidak merasa perlu untuk menulis dengan panjang lebar. Pada teks yang sudah ada dia hanya menambahkan rincian keturunan yang dianggap mempunyai relevansi politik. Kita dapat berasumsi bahwa teks inilah atau salinannya yang kemudian disalin oleh penulis kita pada tahun 1522 Çaka (1600 M). Karena Kerajaan Hindu dan agama Budha sangat erat hubungannya, kita tidak bisa mengharapkan bahwa penulis *Pararaton* akan memperhatikan andil Islam dalam kegiatan militer. Sebaliknya, ketika para anggota terakhir Dinasti Majapahit

kehilangan pertahanannya dan mengungsi ke Bali, mereka membawa serta *Pararaton*. Bagi mereka ini merupakan pedoman silsilah di tempat pengasingan.

Sebaliknya, penulis *BTJ* versi 1836, Yasadipura II, menulis dalam situasi yang sangat berlainan. Dia ditugasi oleh Paku Buwana VII, yang telah naik tahta setelah Perang Jawa berakhir dengan malapetaka pada tahun 1830. Terutama sesudah saudaranya, Paku Buwana VI (Susuhunan Ambangun Tapa) dibuang oleh Belanda, Paku Buwana VII membutuhkan dokumen untuk memperkukuh kedudukan dinastinya. Untuk maksud ini dia mendapatkan dokumen yang sama yang seperti dipakai ayahnya, Paku Buwana IV, ketika beliau dan dinastinya menghadapi bahaya pada tahun 1788, tetapi dokumen ini telah disesuaikan dan diperluas isinya.

Jelas bahwa dalam situasi seperti ini perhatian penyair istana yang bersangkutan terpusat pada kejadian-kejadian dan aspek-aspek lain. Yang paling penting bagi junjungannya adalah bahwa beliau keturunan pendiri dinasti Mataram, Panembahan Senapati Ingalaga, dan peristiwa-peristiwa yang terjadi sesudah tahun 1746, ketika Pangeran Mangkubumi meninggalkan Keraton Surakarta yang baru berdiri. Dalam konteks ini juga penting bahwa Senapati merupakan keturunan raja Majapahit terakhir, begitu pula bahwa beliau kemudian memeluk agama Islam, dan peranan dimainkan oleh para wali. Akan tetapi, ini dianggap sebagai kejadian yang memang sudah seharusnya begitu.

Akibatnya, jarak historis yang memisahkan penulis dari peristiwa-peristiwanya bisa mempunyai dua macam dampak. Pada satu pihak penulis harus memperhitungkan kisah sebagaimana disampaikan kepadanya secara berturut-turut sebagai "edisi" *Babad* yang terdahulu: versi tahun 1680 ditulis oleh pangeran Adilangu I, versi kira-kira tahun 1708 oleh Pangeran Adilangu II, yang tahun 1745 oleh Çarik Bajra (Tumenggung Tirtawiguna) dan terakhir, versi tahun 1788 ditulis oleh Yasadipura I, yang bekerja untuk Paku Buwana IV (Ras, 1987: XLIV-XLIX). Pada pihak lain penulis juga mempunyai semacam kebebasan untuk membumbui cerita yang disampaikan kepadanya dan untuk menyesuaikan temanya dengan apa yang diinginkan oleh sang raja.

Mengingat bahwa cerita tentang pertobatan Jawa ke agama Islam berdasarkan tradisi lisan, kita tidak bisa percaya bahwa versi yang dimuat dalam BTJ merupakan kisah yang berdasarkan fakta sejarah. Atas dasar pemikiran ini menarik untuk mempertimbangkan versi lama cerita ini yang dimuat dalam *Serat Kanḍaning Ringgit Purwa* jilid IX, teks berasal dari Pasisir, yang mungkin sekali memperoleh bentuknya yang sekarang di Semarang pada dekade pertama abad ke-18 dan yang oleh karenanya sezaman dengan versi *BTJ* yang hilang yang ditulis oleh Pangeran Adilangu II.

---

5. Pengantar Serat Kandaning Ringgit Purwa

Pada pandangan pertama, *Serat Kanḍaning Ringgit Purwa* atau *Major Serat Kanḍa (SKRP)* memberikan kesan sebagai sesuatu yang sama sekali berbeda dari *BTJ* maupun *Pararaton*. Seperti *BTJ*, ini juga sebuah buku

berukuran besar sekali: terdiri atas 9 jilid, dan semua mencakup 1.600 halaman, dengan teks yang ditulis dalam bentuk matrik. Kisah dimulai dengan silsilah raja-raja Medang Kamulan (Giling Wesi). Nabi Adam, penguasa Mekah mempunyai banyak anak. Mereka semua memperhatikan kata-katanya, kecuali Kabil. Kabil mengikuti ajaran si iblis, Manik Maya, yang sebenarnya adalah abang Adam. Kabil membunuh adiknya Abil dan meninggalkan Mekah. Manik Maya mengangkat dirinya menjadi raja Kaci. Nabi Adam penguasa Mekah, kemudian digantikan oleh putranya yang lebih muda, bernama Nabi Sis. Nabi Sis mempunyai dua putra. Yang muda Awas, menggantikan ayahnya sebagai khalifah Mekah. Yang tua, Nurcahya, tidak mau menuruti ayahnya dan meninggalkan Mekah. Dia kawin dengan putri Kabil dan menggantikannya sebagai raja Kaci. Nurcahya digantikan oleh putranya, Nurrasa. Nurrasa mempunyai dua anak, Sang Hyang Tunggal dan Sang Hyang Wenang. Sesudah mengadakan serangan militer yang gagal terhadap Mekah, Manik Maya membawa ketiganya ke tempat tinggalnya di pegunungan Ajam Ardi. Setelah keberangkatannya, Utut, putra patih Nurrasa yang bernama Bilik, kemudian menjadi raja Kaci. Manik Maya mengangkat Sang Hyang Wenang sebagai penggantinya di Ajam Ardi. Kakaknya, Sang Hyang Tunggal, tidak bisa menjadi penguasa karena terlalu jelek penampilannya. Akan tetapi, karena dia pandai, dia lalu diangkat menjadi patih adiknya. Bilik, mantan patih Nurrasa di Kaci, sekarang telah diangkat menjadi raja Ajam ing Rat, kerajaan di kaki gunung yang mendukung Keraton Ajam Ardi. Manik Maya memberikan dia gelar Raja Tamhud.

Sang Hyang Wenang mempunyai tiga anak: Baṭara Sambu, Dewi Sinta, dan Dewi Landep. Dewi Sinta dinikahkan dengan Tugena, putra Bilik yang lebih muda (Raja Tamhud). Kemudian banjir besar melanda. Seluruh jagad musnah. Orang-orang yang tidak menganut agama Nabi Nuh akan mati tenggelam. Namun, Malik Maya menyelamatkan pengikut-pengikutnya. Sesudah banjir besar berlalu Malik Maya kembali ketempat tinggalnya di gunung. Dia lalu mengubah nama Batara Sambu menjadi Batara Guru dan mengangkatnya sebagai pengganti ayahnya, Sang Hyang Wenang. Batara Guru mempunyai empat anak : Brama, Çakra, Wisnu, yang merupakan penjelmaan Nurrasa, dan Basuki.

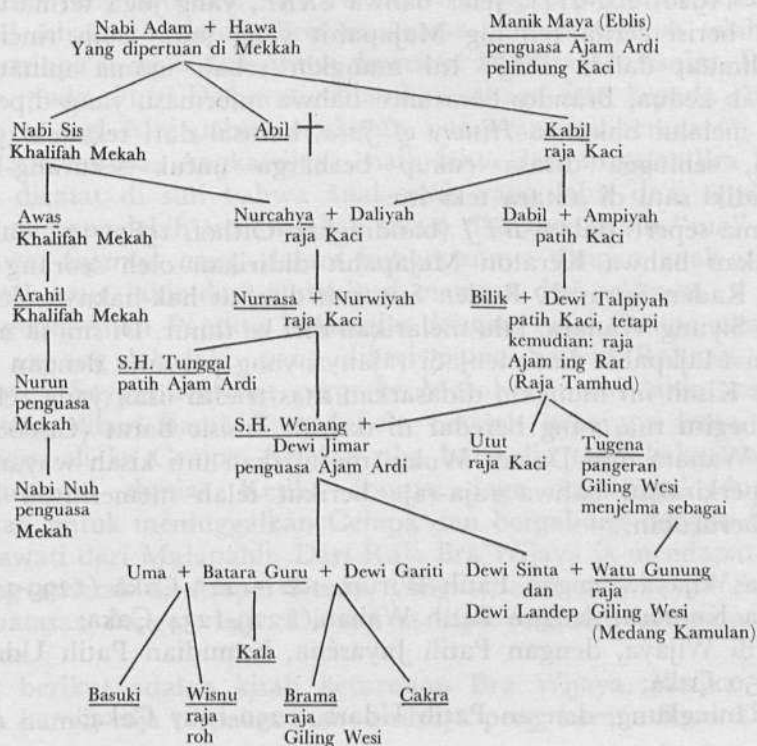
Raja Tamhud dikalahkan oleh pengikut Nabi Nuh. Dia diusir dari kerajaannya, tetapi sebaliknya mengalahkan Bandung Pragosa, raja iblis dari Mendang Kamulan. Tamhud sekarang menjadi raja Mendang Kamulan, yang ia ubah namanya menjadi Giling Wesi. Ia kemudian diganti oleh anaknya Tugena. Tugena diserang oleh putra Bandung Pragosa, Baka. Dia melarikan diri ke hutan bersama dengan istrinya, Dewi Sinta. Disini ia juga mengawini saudara Dewi Sinta, Dewi Landep.

Batara Guru bersedih hati karena kekuasaannya berkurang. Sebagian besar para dewata meninggalkannya. Mereka menjadi pengikut agama Nabi, yang memperoleh kemenangan berkat kekuatan ajaib yang dimiliki para wali. Sang Hyang Tunggal menasihati Batara Guru agar memindahkan gunungnya ke Jawa. Guru setuju dan memerintahkan Brama, Wisnu, Antaboga, dan lain-lainnya untuk menggotong gunungnya. Dia sendiri yang menunjukkan jalan. Setelah tiba di ujung kulon Pulau

Jawa mereka melanjutkan ke arah timur. Bongkahan batu berjatuhan dan membentuk gunung-gunung di Pulau Jawa. Ketika mereka tiba di wilayah Merapi dan Merbabu, Antaboga membuat gerakan keliru. Karenanya Pulau Jawa terbelah dua. Bagian timur disebut Bali. Sesudah itu mereka mendirikan keraton dan para dewa yang lebih muda mendirikan tempat tinggal masing-masing.

Ketika Batara Guru diberi tahu bahwa Tugena telah menikah dengan saudara perempuannya, Landep, tanpa ijinnya, ia menjadi sangat gusar. Tugena dibunuhnya. Dewi Sinta yang sedang hamil melahirkan seorang bayi laki-laki yang diberi nama Watu Gunung.

Berikut ini adalah cerita terkenal tentang Watu Gunung yang, setelah menjadi raja Giling Wesi, mendapatkan dirinya menikah dengan ibunya sendiri, Dewi Sinta. Untuk melepaskan diri dari perkawinan *incest* ini, Dewi Sinta membujuk suaminya untuk menyerang keraton Batara Guru, agar dia terbunuh oleh para dewa. Watu Gunung kemudian memang mati terbunuh oleh Wisnu. Brama menggantikannya sebagai raja Giling Wesi. Wisnu menimbulkan amarah Batara Guru karena ia melarikan anak perempuan Antaboga, Dewi Pratiwi, yang dicadangkan oleh Batara Guru untuk dirinya sendiri. Wisnu dibuang ke Gunung Merapi dan menjadi raja jin. Kelak kemudian hari, dalam penjelmaan mereka sebagai Rawana (Dasamuka) dan Rama, Watu Gunung dan Wisnu akan berperang tanding lagi gara-gara Dewi Sinta.

SILSILAH BAṬARA GURU

6. Serat Kanḍaning Ringgit Purwa mengenai Bra Wijaya dan Penyebaran Islam

Setelah pendahuluan ini, yang mengisi jilid I *SKRP*, kita membaca tujuh jilid cerita yang merupakan inti kisah wayang purwa, wayang madia, dan wayang gedog. Bersama dengan cerita-cerita lain, seperti Aji Saka, Angling Darma, Jaka Bandung, cerita-cerita disusun sedemikian rupa sehingga merupakan pseudo-sejarah Jawa, yang dimulai sejak zaman awal sekali, melewati serangkaian dinasti-dinasti, dengan urut-urutan raja-raja yang tak kunjung habis yang saling menggantikan dalam sejarah, mulai dari Adam sampai pertobatan Jawa ke agama Islam. Dari sinilah asalnya nama Serat Kanḍaning Ringgit Purwa, yang berarti, 'Kisah Wayang Purwa'. Melalui Dinasti Pajajaran yang memerintah di Jawa Barat, kita sampai ke Raden Tanduran, alias Jaka Susuruh, yang dianggap sebagai pendiri Keraton Majapahit. Cerita-cerita selanjutnya bersama-sama merupakan isi dari jilid IX, jilid terakhir dari *SKRP*. Inilah yang diringkas oleh Brandes untuk diperbandingkan dengan *Pararaton*.

Apakah sebenarnya yang menarik Brandes terhadap buku besar tentang masa lampau Jawa yang bersifat mitos dan legenda ini? Kita dapati di sini sejarah. Majapahit dikombinasikan dengan penyebaran agama baru, yaitu agama Islam. Tujuan utama Brandes adalah menyusun kembali sejarah Majapahit. Untuk maksud itu ia menyunting dan menerjemahkan *Pararaton* dan membandingkan "tradisi Timur", yang diungkapkan dalam *Pararaton* dan dilestarikan di Bali, dengan "tradisi Barat" yang diungkapkan dalam *BTJ* dan teks-teks lain yang terkait (Brandes, 1920: 202-211). Jelas bahwa *SKRP*, yang juga termasuk "tradisi Barat", berisi cerita tentang Majapahit yang jauh lebih rinci daripada yang dimuat dalam *BTJ*. Ini mungkin sebab utama minat Brandes. Penyebab kedua, Brandes berasumsi bahwa informasi, yang diperoleh dari Raffles melalui bukunya *History of Java*, berasal dari teks-teks yang sama sifatnya, sehingga dirasa cukup berharga untuk sekurang-kurangnya menyelidiki satu di antara teks itu.

Sama seperti dalam *BTJ* (bandingkan Olthof, 1987: 17), dalam *SKRP* dinyatakan bahwa Keraton Majapahit didirikan oleh seorang pangeran Sunda, Raden Susuruh. Raden Susuruh direbut hak-haknya oleh saudara tirinya, Siyung Wanara, lalu melarikan diri ke timur. Di sini ia mendirikan Keraton Majapahit dan menjadi rajanya yang pertama dengan nama Bra Wijaya. Kisah ini mungkin didasarkan atas tradisi lisan yang relatif masih belum begitu tua, yang beredar di daerah Pasisir Barat (Cirebon). Kisah Siyung Wanara dan Damar Wulan merupakan inti kisah wayang krucil.

Diperkirakan bahwa raja-raja berikut telah memerintah Majapahit secara berurutan:

Bra Wijaya, dengan Patih Wirun, 1221-1229 Çaka (1299-1307 M);
Bra Kumara, dengan Patih Wahan, 1229-1234 Çaka;
Ardi Wijaya, dengan Patih Jayaséna, kemudian Patih Udara, 1234-1250 Çaka;
Adaningkung, dengan Patih Udara, 1250-1267 Çaka;

Ratu Kencana Wungu (Prabu Kenya), dengan Patih Logendèr, 1267-1270 Çaka;
Mertawijaya (Damar Wulan), dengan Patih Gajah Mada, 1270-1301 Çaka;
Angkawijaya, dengan Patih Gajah Mada, 1301-1400 Çaka.

Ada ketidaksesuaian dalam ringkasan ini. Keenam raja yang pertama diberikan masa memerintah yang biasa, tetapi yang terakhir, Angkawijaya, diperkirakan telah menduduki tahta selama tidak kurang dari 99 tahun. Ini disebabkan karena semua peristiwa penting dianggap terjadi dalam masa pemerintahan raja ini. Masa pemerintahannya merupakan suatu "era", yaitu era menjelang masuknya Islam ke Jawa.

Brandes memulai abstraknya dengan cerita Damar Wulan yang populer. Raden Damar Wulan adalah putra Patih Udara, Perdana Menteri Adaningkung alias Bra Wijaya VI, yang pensiun. Setelah sering kali berperang untuk membela wilayah sang ratu-perawan, Ratu Kencana Wungu, dia kemudian dikawini oleh sang ratu dan menjadi raja dengan gelar Mertawijaya. Dari perkawinan ini lahir seorang putra yang diberi nama Angkawijaya. Angkawijaya menggantikan ayahnya dan naik tahta dan menjadi raja terakhir Majapahit, dengan nama Bra Wijaya VI, yang terakhir dari para Bra Wijaya.

Penting untuk perkembangan selanjutnya adalah perkawinan Angkawijaya, semasa masih menjadi putra mahkota, dengan Putri Darawati dari Cempa. Kerajaan Cempa terletak di wilayah yang sekarang dikenal sebagai Vietnam Selatan. Rajanya telah memeluk agama Islam karena ajaran seorang Arab yang bernama *Raja Pandita* Mustaqīm (menurut tradisi *BTJ* dia dikenal sebagai Makdum Brahim Asmara). Raja Cempa telah memberikan putrinya yang tertua untuk diperistri Pandita Mustaqīm. Putrinya yang lebih muda, Putri Darawati, diberikan sebagai istri kepada Pangeran Angkawijaya dari Majapahit, meskipun pangeran ini beragama Budha. Tak lama sesudahnya, Angkawijaya naik tahta dengan gelar Bra Wijaya.

Perlu dicatat di sini bahwa anak-anak yang lahir dari *sayyid* Arab dengan putri yang lebih tua ini akan selalu dianggap lebih "tua" (dalam bahasa Jawa: *kapernah tuwa)* dalam hubungannya dengan anak-anak Bra Wijaya, baik yang lahir dari permaisuri maupun dari selirnya.

Dari perkawinan Pandita Mustaqim dengan Putri Cempa yang lebih tua lahir seorang laki-laki, yang diberi nama Sayyid Rahmat. Ketika sudah dewasa Sayyid Rahmat pergi ke Mekah. Di sini lahir anak lakilakinya, yang diberi nama Sayyid Seh. Setelah beberapa lama, Sayyid Rahmat kembali ke Cempa. Setelah tiba baru dia tahu bahwa ayahnya telah meninggal dunia. Ketika ibunya juga meninggal dunia, ia memutuskan untuk meninggalkan Cempa dan bergabung dengan bibinya, Ratu Darawati dari Majapahit. Dari Raja Bra Wijaya ia mendapat hadiah tanah yang terletak di Ampel Denta, yang terletak di wilayah Surabaya yang berbatasan dengan laut. Di sini ia diperbolehkan menetap sebagai guru agama.

Yang berikut adalah kisah keturunan Bra Wijaya. Ketika selirnya yang Cina hamil, raja terpaksa menyuruhnya pergi karena Ratu Darawati

sangat cemburu. Selir ini dikirim ke Palembang. Di sini ia melahirkan seorang anak laki-laki: Raden Patah. Ratu Darawati sendiri melahirkan tiga anak, seorang putri dan dua putra. Putrinya menikah dengan Jaka Sengara, keturunan Bra Wijaya III. Dia diangkat menjadi adipati Pengging dengan nama Andayaningrat. Dua putranya, setelah dewasa, diangkat menjadi adipati Madura dan Madiun. Dan inilah yang terakhir kita dengar tentang mereka. Kemudian Bra Wijaya terkena sipilis. Untuk menyembuhkannya ia tidur dengan seorang wanita Papua. Wanita ini melahirkan seorang anak laki-laki, Raden Bondan Kajawan, yang menjadi nenek moyang raja-raja Mataram. Dari seorang wanita Bali akhirnya lahir dua anak laki-laki. Yang satu, Raden Klungkung, menjadi adipati Bali dan yang lain, Raden Katong, menjadi adipati Panaraga.

7. Fokus dan Fungsi Serat Kanḍaning Ringgit Purwa

Jelas bahwa cerita ini tidak mempunyai fungsi lain kecuali menyebutkan anak-anak Bra Wijaya VI dan dengan demikian menyiapkan titik tolak silsilah raja-raja yang akan datang dan keturunan mereka. Raden Patah akan menggantikan ayahnya sebagai penguasa agung di Pulau Jawa, tetapi ia akan tinggal di Demak sebagai raja Islam yang pertama. Adipati Pengging (melalui Kebo Kenanga) akan menjadi kakek Sultan Adiwijaya, alias Jaka Tingkir dari Pajang yang menggantikan raja Demak ketiga, Sultan Trenggana, dan menjadi raja yang berkuasa di Jawa. Pada gilirannya, Sultan Adiwijaya dari Pajang akan digantikan oleh Senapati, pendiri Dinasti Mataram. Ini berarti bahwa semua raja Jawa yang akan datang adalah keturunan raja Majapahit terakhir. Dan tidak hanya itu saja. Para adipati dari Bali, Madura, Panaraga, dan Madiun mungkin juga akan mengaku keturunan raja-raja Majapahit.

SKRP dengan demikian bisa dikatakan sebagai silsilah yang memberi latar belakang leluhur kaum bangsawan Jawa di kemudian hari, bukan ini fungsi satu-satunya. Erat terkait dengan cerita tentang anak-anak Bra Wijaya, kita dapati sebuah cerita lain yang memiliki relevansi khusus bagi para aristokrat *rohani* Jawa yang akan datang. Cerita ini erat berkaitan dengan seseorang yang bernama Sayyid Rahmat, alias *Sunan Ngampel,* kemenakan Bra Wijaya dari Cempa.

Setelah Sayyid Rahmat menetap di Ampel Denta ia mulai menyebar jaringan orang-orang yang dipekerjakan dalam kegiatan dakwah. Empat ulama, semuanya sayyid, tiba dari Arab. Yang pertama, Sayyid Iskak, sepintas lalu memberi kesan bahwa ia telah gagal. Dia adalah paman dari Sayyid Rahmat atau Sunan Ngampel (kita selanjutnya akan memakai nama panggilan ini). Dia dikirim ke Cirebon untuk memajukan Islam, tetapi dia malahan pergi ke Blambangan, di ujung timur pulau Jawa. Daerah ini sedang dilanda epidemi. Putri kepala daerah itu juga jatuh sakit. Sayyid Iskak menyembuhkannya dan menikah dengan putri raja itu. Akan tetapi, karena ia gagal mengislamkan raja, Sayyid Iskak meninggalkan negeri itu dan putri raja yang sedang hamil.

Setelah Sayyid Iskak masih ada tiga orang Arab yang tiba di Ampel. Mereka adalah:

Pertama, Sayyid Ibrahim Maulana Mahribi. Ia juga dikirim ke Cirebon untuk mengislaman orang-orang di sana. Dia akan dikenal sebagai Sunan Gunung Jati, sesuai dengan nama tanah yang akan menjadi tempat pemakamannya. Nomor dua adalah Sayyid Ngali yang juga paman Sunan Ngampel. Dia dikirim untuk mengislamkan Pamalang, dekat Pekalongan sekarang. Dia menjadi terkenal dengan nama Sunan Geseng. Nomor tiga adalah Sayyid Seh Akbar, juga seorang paman Sunan Ngampel. Dia dikirim ke Tuban.

Putri Blambangan yang ditinggalkan oleh Sayyid Iskak melahirkan seorang bayi. Bayi laki-laki ini dibuang ke laut, tetapi secara mukjizat diselamatkan dan dibesarkan oleh seorang wanita saleh di Gresik. Dia mendapat nama sama dengan ayahnya: Raden Iskak. Ketika ia sudah besar ibunya mengirim dia ke Sunan Ngampel untuk belajar Islam. Dia belajar bersama dua putra Sunan Ngampel, Raden Bonang dan Raden Drajat. Setelah selesai, Raden Bonang dikirim ke Lasem dan Raden Drajat ke Tuban. Raden Iskak yang dari Blambangan menikah dengan putri Sunan Ngampel dan ditempatkan di Gresik. Di sini dia menetap di Bukit Giri dan menjadi terkenal sebagai Sunan Giri.

Sunan Ngampel masih mempunyai dua putra lagi, yaitu Sayyid Seh yang lahir di Mekah, dan Raden Undung yang lahir ketika ayahnya baru saja tiba di Jawa dan belum mapan. Sayyid Seh dikirim ke Siti Jenar untuk menyebarluaskan agama Islam dan Raden Undung ditempatkan di Kudus dengan perintah sama. Mereka kelak dikenal sebagai Seh Siti Jenar dan Sunan Kudus.

Kemudian putra Bra Wijaya yang lahir dari selir Cina tiba dari Palembang bersama saudara tirinya, Raden Kusen, yang ini adalah anak Arya Damar, adipati Palembang. Raden Kusen menjadi pegawai Bra Wijaya dan diangkat sebagai pemungut pajak di Terung. Raden Patah langsung pergi ke Ampel Denta untuk mempelajari Islam di bawah bimbingan sang mahaguru. Setelah selesai belajar, Sunan Ngampel menyuruhnya pergi ke arah barat sampai menemukan tempat tumbuhnya pohon yang berbau harum. Di sinilah tempat tinggal penguasa Jawa di masa mendatang. Raden Patah menuruti perintah itu. Ia meninggalkan Ampel dan tiba di hutan Bintara. Di sini ia menemukan tempat hunian yang bernama Demak, yang kelak berkembang menjadi pusat Islam yang penting. Ketika Bra Wijaya mendengar tentang ini ia lalu memanggil Raden Patah ke Majapahit dan mengangkatnya sebagai adipati Demak.

Jadi, kita melihat bahwa menurut kisah yang diceritakan dalam *SKRP*, satu pusat penyebaran Islam yang penting adalah Ampel Denta. Sunan Ngampel bukan saja pemimpin besar kegiatan dakwah, ia juga tokoh inti dalam ikatan kekeluargaan antara wali yang menyebarkan Islam di Jawa. Dan, akhirnya, ia juga yang mengutus calon penguasa Islam di Jawa ke tempat di mana kelak keratonnya akan berdiri. Dan yang membawa agama Islam ke dalam keraton adalah putri dari Cempa. Akan tetapi, yang menjadikan Islam berwenang adalah putra dari saudara perempuannya yang lebih tua. Semua keluarga kerajaan pasca-Majapahit

di Jawa adalah keturunan Bra Wijaya VI, raja Majapahit terakhir. Akan tetapi, para rohaniwan pasca-Majapahit memperoleh keningratannya dari kaitan mereka dengan Sunan Ngampel.

Agak mencolok bahwa para wali atau utusan Islam di Jawa juga adalah ulama setempat yang bertindak sebagai khalifah atau penghulu di berbagai kelompok masyarakat Islam di sepanjang pantai utara Pulau Jawa. Kecuali tokoh Sunan Ngampel, pada masa awal agama Islam mereka semua adalah orang-orang penting di tempatnya. Namun, pada tiga kesempatan kita melihat bahwa para wali ikut bekerja sama. Yang pertama; pada pembangunan masjid suci di Demak; kedua, penggulingan Keraton Majapahit yang kafir; ketiga, mengutuk dewan yang menganut doktrin heterodoks mistik dari Seh Siti Jenar, dan menghukum mati penganjurnya yang dulunya juga seorang wali.

Kejadian-kejadian ini memiliki satu aspek simbolik yang penting. Mesjid Demak merupakan titik pusat kehidupan masyarakat Islam pada masa awal itu. Sebagai tempat resmi yang pertama untuk *ṣalāt al-jum'ah,* mesjid itu menjadi simbol masuknya Pulau Jawa dalam *Dār al-Islām,* rumah Islam. Penggulingan Keraton Majapahit menjadi simbol kemenangan akhir gerakan jihad atau perang suci terhadap raja kafir terakhir, atau dengan kata lain, kemenangan politis Islam. Akhirnya, dewan wali merupakan simbol kemenangan rohani Islam ortodoks terhadap sisa-sisa panteisme Hindu-Budha. Aliran mistik yang menyamakan Tuhan dengan semua kekuatan alam mulai saat itu secara resmi dilarang.

Mengingat bahwa tindakan bersama para wali tidak hanya simbolis, tetapi juga sangat penting untuk memantapkan agama baru itu, maka sangat menarik untuk dicatat bahwa Sunan Ngampel sendiri tidak ikut ambil bagian dalam kegiatan itu. Tak lama sebelum pembangunan mesjid itu, ia jatuh sakit dan meninggal pada tahun 1328 Çaka (1406 M). Kesembilan wali yang lebih dari satu kali disebut sebagai kesatuan dalam *SKRP* adalah: Sunan Giri, Sunan Cirebon (Sunan Gunung Jati), Sunan Geseng, Sunan Majagung, Seh Lemahbang (Seh Siti Jenar), Sunan Undung (Sunan Kudus), Sunan Bonang, Sunan Drajat, dan Sunan Kalijaga (407: 22-24; 417: 2-3).

8. Serat Kanḍaning Ringgit Purwa mengenai Jatuhnya Majapahit

Ketika bahan bangunan untuk masjid telah dikumpulkan, Adipati Bintara mengadakan pertemuan dengan kesembilan wali. Mereka membahas kemungkinan untuk Adipati Bintara mendalangi pemberontakan terhadap Bra Wijaya. Sunan Kalijaga menyatakan keberatannya. Bra Wijaya memang raja yang beragama Budha, tetapi beliau tak pernah menunjukkan sikap memusuhi Islam. Sunan Giri memutuskan agar Sunan Kudus keluar dan melakukan tindakan melawan Budhisme, sedangkan wali-wali lain memusatkan perhatian pada pembangunan mesjid. Sunan Kudus pergi dengan membawa 1.000 orang bersenjata, tetapi gagal. Mesjid selesai pada tahun 1329 Çaka (1407 M). Sekali Sunan Giri mengutus Sunan

Kudus; kali ini ia harus mencoba membujuk para adipati yang kafir supaya memeluk ajaran Islam. Adipati Klungkung (Bali), Madura, dan Panaraga menolak. Bra Wijaya mengutus Patih Gajah Mada untuk melawan Sunan Kudus. Sunan Kudus menderita kekalahan dan dipaksa mundur. Para wali membahas masalah ini di dalam mesjid. Sunan Gunung Jati mengusulkan untuk mendirikan mesjid kedua, mula-mula di Cirebon sebagai pasangan wanita bagi yang pria di Demak. Para wali menyetujui usul ini. Mesjid di Cirebon diselesaikan pada tahun 1333 Çaka (1411 M).[1]

Setibanya di Demak, Sunan Giri mengusulkan agar para wali mengutus putra-putranya untuk memerangi Majapahit. Adipati Bintara mengutus cucunya, Raden Panda Arang. Pertempuran sengit terjadi. Kedua pihak menderita kekalahan besar. Sunan Kudus terbunuh oleh Adipati Terung yang, walaupun telah menjadi muslim, tetap setia kepada Bra Wijaya. Pada pihak Majapahit, Adipati Andayaningrat gugur. Adipati Bintara memimpin tentara muslimnya kembali ke Demak. Sunan Giri mengusulkan agar Sunan Kudus digantikan sebagai komandan oleh putranya, Raden Iman. Jadi, sekarang Raden Iman menerima gelar ayahnya sebagai "Sunan Kudus". Sunan Giri memberikan kepadanya keris Suradadi, yang kelak harus diturunkan kepada putranya, Radèn Makripat. Keris ini akan mengeluarkan pasukan laba-laba. Sunan Gunung Jati memberikan tamengnya (*baḍong*), yang bisa mengeluarkan balatentara tikus. Arya Damar dari Palembang memberikan sebuah kotak yang dalam medan perang akan mendatangkan hujan, angin, dan iblis untuk memerangi musuh.

Pasukan muslim menyerang dan, ketika senjata-senjata pusaka tersebut dipakai, pasukan Budha menjadi panik dan dikalahkan. Bra Wijaya meninggalkan keratonnya dan melarikan diri ke Sengguruh (Malang), beserta keluarganya. Adipati Terung menyerahkan diri pada Sunan Kudus. Bersama-sama Adipati Terung, Sunan Kudus tiba kembali di Demak. Dia melaporkan sebagai berikut:

415:1 Sunan Kudus umatur pan manis, langkung nuwun sebda ki dipatya, kawula ingutus mangké, angerbasèng pupuh, Majalengka sri narapati, ing mangké wus jengkar, larot ing Sengguruh, atilar keḍatonira, donyabrana katura ki adipati, lawan ḍuwung pusaka.

2. Sengkelat wau ingkang nami, lan senjata mariyem sedaya, punika kang kantun reké, ki dipati amuwus, sun tarima reke ki bayi, sedaya pakaryanya, sanak ngong sedarum, pancatanḍa manembah, pan kawula ngaturaken pati urip, katura panungkul ingwang.

3. Ki dipati angandika aris, sun tarima yayi nungkulira, payo paḍa ngadegaké, agama sukci iku, ki dipati matur ngabekti, kawula pan sandika, tan lengganèng kayun, ki dipati malih nebda, kyai bayi ing Kudus begénen aglis, donya brana banḍangan.

4. Sunan Kudus sandika turnèki, wus binagi banḍangan sadaya, warata wadya sakabèh, sinengkalan puniku, kèngserira sri narapati, Bra

[1] Perhatikan bahwa tanggal-tanggal di SKRP sangat kacau.

Wijaya punika, ḍateng ing Sengguruh, muka terus léna nata (1399), karya kuṭa Bra Wijaya pan punika, kanṭi lawan kang putra.
5. Adipati Kalungkung ing Bali, miwah wau patih Gajah Mada, wadya kang isih Budané, kang ḍérék sang aprabu, dyan warnanen ki adipati, Bintara pan ingangkat, penembahan iku, Jimbun wau jajuluknya, ingidenan sagunging para wali, angratoni agama.

Terjemahan:

415:1. Sunan Kudus berkata dengan sopan, terima kasih untuk kata-kata Anda, adipati yang terhormat, saya telah diutus berperang melawan, penguasa Majapahit, ia telah keluar, melarikan diri ke Sengguruh, meninggalkan keratonnya, harta bendanya dipersembahkan kepada Anda, adipati, bersama dengan keris pusaka.
2. Bernama Sengkelat, dan semua senapan dan meriam, yang tertinggal, adipati berkata, terima kasih anak muda, untuk semua yang telah dilakukan oleh Anda, dan oleh keluargaku, si pemungut pajak (Adipati Terung) menyembah (dan berkata) saya menyerahkan hidup mati saya di dalam tangan Anda, dan menyampaikan penyerahan diri saya.
3. Sang Adipati berkata dengan ramah, saya menerima penyerahan dirimu, saudaraku, marilah kita kukuhkan, agama yang suci, sang adipati (dari Terung) berkata dengan menyembah, saya akan melakukan apa yang Anda inginkan, saya tidak keberatan, adipati (dari Bintara) berkata selanjutnya, temanku dari Kudus, segera membagi kepada semua bagian masing-masing dari barang rampasan.
4. Sunan Kudus berkata "atas perintah Anda", barang rampasan dibagikan, setiap serdadu menerima bagian yang sama, dinyatakan dalam kronogram, larinya Raja Bra Wijaya, ke Sengguruh adalah, (pada tahun), "Sri Paduka meninggal seketika" (1399), Bra Wijaya mendirikan benteng, bersama putranya.
5. Adipati Klungkung di Bali, bersama Patih Gajah Mada, dan sisa-sisa pasukan Budha, yang masih setia kepada raja, dan sekarang dilukiskan lebih lanjut, bagaimana Adipati Bintara, diangkat menjadi, panembahan, Jimbun adalah namanya yang biasa, dia dinobatkan oleh semua wali, sebagai pemimpin agung agama.

Kita melihat bahwa jatuhnya Majapahit di sini diuraikan sangat berbeda dari sketsa yang diberikan oleh Yasadipura II dalam Major *BTJ*. Yang pertama, bukan para wali yang memimpin pasukan yang berjaya, tetapi generasi kedua dengan Sunan Kudus sebagai panglima-tertinggi. Para wali tetap tinggal di Demak, bersama dengan Adipati Bintara. Yang kedua, Majapahit tidak dihancurkan oleh kekuatan senjata, melainkan oleh laba-laba, tikus, dan hujan-angin bersama pasukan iblis. Kita terusik untuk bertanya, "Apakah benar ada pertempuran serius?" Atau, "Benarkah pasukan muslim yang menyebabkan jatuhnya keraton pada tahun 1399 Çaka?" Satu kesenjangan yang serius dalam kisah ini adalah bahwa raja Majapahit tidak meninggal pada waktu keratonnya jatuh, melainkan pindah ke Sengguruh bersama isi keratonnya. Ini berarti bahwa Adipati Bintara bukan penerus raja Majapahit, setidaknya tidak pada masa ini.

Namun, ini belum akhir cerita. Setahun kemudian Sengguruh diserang dan ini secara pasti merupakan akhir dari dinasti Majapahit. Hal ini digambarkan sebagai berikut:

416:4. Mung sasasi juritira wadya Buda, kathah ingkang ngemasi, weneh manjing agama, énjing mengsah ing yuda, Bra Wijaya minggah aglis, ḍateng panggungan, ningali putra jurit.
5. Bra Wijaya ngandika jroning werdaya, wus pesṭi pulung Jawi, anèng putraningwang, dipati ing Bintara, suka lila awak mami.
6. Kapilaré yén ingsun mèlua yuda, tan ana asilnèki, angur alolosa, ingsun ing Bali enggal, sigra teḍak sri bupati, buḍal mangétan, nabrang segara Bali.

Dan ini berarti:

4. Setelah pertempuran yang hanya berlangsung satu bulan, pasukan Budha banyak yang tewas, sedang lainnya meninggalkan agama lamanya, dan kemudian keesokan harinya terlibat dalam pertempuran (pada pihak lain), Bra Wijaya cepat-cepat menaiki menara, dan memandang putra-putranya yang sedang bertempur.
5. Bra Wijaya berkata kepada dirinya sendiri, sudah ditakdirkan bahwa sang pulung (bintang kebahagiaan keraton) akan mendapat tempat di atas putra saya, Adipati Bintara, saya menerima ini, tidak boleh ada dua raja Jawa.
6. Akan kekanak-kanakan jika saya ikut ambil bagian dalam pertempuran, akan tidak ada gunanya, lebih baik saya melarikan diri, segera ke Bali, raja cepat-cepat turun, dan pergi ke arah timur, menyeberang laut ke Bali.

Tahun diperkirakan terjadinya peristiwa ini diungkapkan dalam bait 14, yang berbunyi sebagai berikut:

14. Sirna ilang kertaning bumi (1400), sangkalanya sang aji, Bra Wijaya lagya, Sengguruh keḍatonnya, sirna ḍateng nagri Bali, ingkang amaca, ing seratipun kalir.

Yang berarti:

14. Habis dan lenyaplah hukum dan ketertiban dalam dunia ini (1400 Çaka), ini diungkapkan dalam kronogram waktunya ketika raja, Bra Wijaya, pada saat ketika, keratonnya di Sengguruh, dikalahkan dan pergi ke Bali, Anda yang membaca, buku ini Anda semua.

Pada pandangan pertama tampaknya ada kesenjangan yang tak terjembatani antara kisah jatuhnya Majapahit seperti yang diungkapkan dalam Major *BTJ* dan yang dimuat dalam *SKRP*. Akan tetapi, perbedaan akan makin berkurang segera setelah kita menyadari bahwa kisah tentang jatuhnya Majapahit disebabkan laba-laba juga terdapat dalam *BTJ*, hanya di tempat yang berbeda.

Dalam kanto 16 Major *BTJ* (bandingkan Olthof, 1987: 28-29) kita diberi tahu bagaimana Bra Wijaya memerintahkan patihnya, Gajah Mada, untuk menyerang Giri, karena Sunan Giri menjadi terlalu berkuasa. Sementara tentara Majapahit mengancam Giri, sunan tua ini menyentuh kerisnya yang kemudian, dengan sendirinya, menyerang musuhnya. Setelah meninggal dunia, Sunan Giri digantikan oleh cucunya, Sunan Prapen. Bra Wijaya sekali lagi mengirim tentaranya. Tentara Giri dikalahkan dan melarikan diri. Para komandan tentara Majapahit memutuskan untuk menodai makam Sunan Giri. Dua penjaga makam yang cacad dipaksa untuk menggali kubur dan mengangkat raga wali yang sudah meninggal itu. Ketika peti dibuka, pasukan laba-laba keluar dan menyerang tentara Majapahit. Mereka melarikan diri kembali ke Majapahit, tetapi mereka diikuti oleh laba-laba yang menyerang semua orang di kota itu. Bra Wijaya dan rakyatnya terpaksa meninggalkan kota. Ketika Sunan Prapen mendengar tentang hal ini ia menyuruh orang-orangnya untuk menyingkirkan semua bangunan supaya mereka bisa memakainya untuk membangun kembali Giri. Setelah ini ada masa damai sampai Bra Wijaya mengutus Adipati Terung ke Demak untuk minta Adipati Bintara agar datang bersungkem di keraton. Adipati Bintara menolak. Adipati Terung lalu bergabung dengan pihak Demak dan semua orang Islam kemudian bersatu dan bersiap untuk mengadakan serangan terakhir atas Majapahit.

Membandingkan kedua cerita tentang jatuhnya Majapahit, yaitu yang dimuat dalam *BTJ* dan *SKRP*, kita melihat bahwa keduanya pasti berasal dari satu tradisi, mungkin sekali tradisi lisan. Keduanya memiliki semua unsur utama, tetapi unsur-unsur tidak menduduki tempat yang sama dalam keseluruhan struktur cerita. Arti yang diberikan kepada unsur-unsur ini juga berbeda. Dalam *BTJ* cerita tentang laba-laba yang menyebabkan "kejatuhan" sementara Majapahit tidak mempunyai fungsi lain kecuali untuk menunjukkan kekuatan ajaib Sunan Giri, bahkan sampai sesudah ia meninggal. Dalam *SKRP*, cerita ini menunjukkan keterlibatan pasukan muslim dalam "kejatuhan" Majapahit yang pertama kali.

Dengan mempertimbangkan fakta-fakta ini rupanya tidak terlalu sulit untuk menyimpulkan bahwa Majapahit memang benar jatuh dua kali. Tetapi, bertentangan dengan kesaksian *BTJ* dan *SKRP*, kita harus berasumsi bahwa pertama kali terjadi pada tahun 1478 M (1400 Çaka) dan bahwa ini tidak mempengaruhi keseimbangan kekuatan. Yang kedua kali terjadi kemudian dan hanya merupakan akibat telah bergesernya keseimbangan kekuatan. Peranan yang dimainkan tentara muslim dalam peristiwa tahun 1478 M hanya simbolis saja. Saat yang kedua kali pastilah tentara Demak yang mengalahkan penguasa Hindu-Budha yang terakhir di Jawa. Kalau kita harus menunjukkan satu tanggal yang pasti untuk peristiwa ini, tampaknya cukup beralasan untuk menerima tahun 1527 M seperti yang diusulkan oleh De Graaf dan Pigeaud (1974: 56-59). Pada tahun ini diperkirakan ibu kota kuno Kediri (Daha) direbut oleh tentara Demak. Ini sesuai dengan laporan dari luar yang telah disebutkan sebelumnya dalam artikel ini. Menurut sumber-sumber acuan De Graaf dan Pigeaud, Sengguruh jatuhnya lebih kemudian, yaitu pada tahun 1545 M. Relevansi tanggal ini bagi kita adalah bahwa Sengguruh (Malang) mungkin merupakan benteng

terakhir yang dipertahankan oleh orang-orang yang mengaku mewakili tradisi-tradisi Majapahit. Pada waktu bersamaan, ini merupakan *terminus a quo* untuk tradisi lisan tentang kejatuhan Majapahit.

9. Sebuah Evaluasi Serat Kanḍaning Ringgit Purwa

Sekarang saatnya telah tiba untuk memberikan evaluasi terakhir yang akan menentukan nilai *SKRP* sebagai teks dan semua tradisi yang dimuat di dalamnya. Teks macam apa Major *Serat Kanḍa* ini dan bagaimana hubungannya dengan *BTJ?*

Untuk memberikan penilaian yang tepat, harus melihat: 1. isi teks; 2. fokus dan kecenderungannya; 3. struktur; 4. perbedaan-perbedaan yang khas dengan *BTJ;* 5. masalah fungsi dan pesan.

Isi *SKRP* telah diringkas di atas. Teks ini merupakan sebuah silsilah yang mahabesar dari raja-raja agung yang memerintah di Jawa, dari Adam sampai Bra Wijaya. Ada kaitan yang menarik dengan *BTJ*. Silsilah yang dimuat dalam *SKRP* hampir serupa dengan yang diberikan dalam halaman-halaman pertama *BTJ,* dengan hanya satu perbedaan yang esensial. Silsilah dalam *BTJ* hampir seluruhnya tanpa embel-embel. Hanya berupa daftar nama, hampir tanpa biodata. Hanya disisipi cerita tentang Raja Watu Gunung dan Siyung Wanara, yang memenuhi fungsi khusus (Ras, 1986-1987). Silsilah dalam *SKRP* sebaliknya, sangat "berdandan". Tokoh-tokohnya adalah penguasa tertinggi di Jawa dan leluhurnya ditempatkan dalam konteks yang sepenuhnya bersifat mitos. Mereka tidak hanya disebutkan sebagai unsur-unsur dalam sebuah daftar, tetapi dilukiskan sebagai tokoh-tokoh utama dalam suatu cerita, yang memainkan peranannya dalam kelanjutan generasi. Dan cerita-cerita ini sebaliknya, disusun dalam urutan kuasi-historis. Bersama-sama mereka memberikan sketsa tentang "sejarah kuno dunia Jawa". Ini menimbulkan pertanyaan, "Mana yang lebih tua, silsilah lugas *BTJ* atau silsilah berdandan yang diberikan *SKRP*?"

Di dalam kedua teks, pemerintahan raja Majapahit terakhir mendapat perhatian istimewa, tetapi tempat episode ini dalam keseluruhan konteks berbeda. Dalam *BTJ* hanya mewakili suatu peringkat menengah, walaupun sangat diperlukan, karena di sini diletakkan kaitan antara pendiri dinasti Mataram dan raja Majapahit terakhir. Dalam *SKRP,* sebaliknya, itu merupakan peringkat terakhir. Isinya adalah suatu laporan panjang lebar dengan nama-nama dan latar belakang semua orang yang termasuk dalam golongan elite Pesisir awal, baik yang ningrat maupun yang rohaniwan. Dalam *BTJ* kisahnya makin berkembang, makin terlibat dalam apa yang dikatakan sebagai "episode Bra Wijaya". Dalam *SKRP* cerita yang meliputi pemerintahan Bra Wijaya merupakan bagian terakhir buku itu dan berupa suatu pemujaan. Di tempat *SKRP* mulai mengabur, *BTJ* mulai berbentuk sebagai suatu daftar terjadinya peristiwa, yaitu kisah Jaka Tingkir sebagai calon raja Pajang. Ini merupakan bagian akhir dari apa yang dinamai Brandes sebagai "Babad Demak". Mengingat cara *BTJ* dan *SKRP* masing-masing dalam mencoba menceritakan kisah raja-raja Jawa, kita harus menarik kesimpulan bahwa *SKRP* harus dipandang sebagai

pelengkap *BTJ*: apa yang terpaksa harus dilukiskan dalam garis besar saja atau sekadar disinggung sepintas lalu dalam *BTJ*, karena teks itu terutama adalah sejarah Kerajaan Kartasura (1677-1742), dalam *SKRP* diceritakan secara sangat rinci. Ini berarti bahwa apabila kita ingin mengetahui bagaimana tepatnya raja-raja di Jawa merupakan keturunan Adam, apa hubungan mereka dengan para dewa dalam panteon Hindu-Jawa dan dengan tokoh-tokoh pewayangan, bagaimana keturunan raja Anglingdarma pindah dari Kodrat (Gujarat) ke Jawa, siapa wali songo dan apa yang telah mereka lakukan, dan sebagainya, kita harus membuka *SKRP*. Sebagai kesimpulan kita dapat mengatakan bahwa *BTJ* dan *SKRP* berasal dari tradisi yang sama. *SKRP* merupakan uraian dari bagian *BTJ* yang membahas masa lampau yang bersifat mitos dan legendaris.

Setelah menyadari hal ini kita sekarang harus mempertimbangkan masalah *fokus* dan *kecenderungan*. Dalam *Babad Tanah Jawi* perhatian difokuskan pada keturunan Senapati, pendiri Keraton Mataram. Penulis berminat memaparkan legalitas pemerintahannya dan pemerintahan keturunannya yaitu raja-raja Kartasura. Silsilahnya sangat fungsional dalam hal ini, terutama mengenai kaitannya dengan Bra Wijaya. Tetapi, di samping ini, hubungannya dengan Sultan Adiwijaya dari Pajang (Jaka Tingkir) juga penting seperti hubungannya dengan Ratu Kidul, ratu dari Laut Selatan dan penguasa dunia roh. Pokok-pokok ini tidak muncul dalam *SKRP*, karena ceritanya berakhir ketika Jaka Tingkir menjadi Adipati Pajang, sebelum terbunuhnya Adipati Jipang, Arya Penangsang. Di antara para wali, Sunan Kalijaga, nenek moyang para pangeran Adilangu, paling menonjol. Masalah-masalah yang dihadapi Islam pada awalnya mendapat perhatian sepintas lalu.

Penulis *SKRP* menunjukkan ruang minat yang lebih luas. Sama seperti penulis *BTJ*, dia memperhatikan keturunan Bra Wijaya. Tetapi, kalau penulis *BTJ* hanya memberi rincian tentang nenek moyang raja-raja yang akan datang, terutama raja-raja Mataram, maka *SKRP* jilid IX bisa dikatakan sebagai silsilah semua keluarga ningrat abad ke-17. Kita mendengar tentang nenek moyang Jaka Tingkir dan keluarga raja yang memerintah di Madiun, Panaraga, Madura, dan Bali. Kita mendengar tentang para wali, tentang hubungan mereka yang istimewa dengan Sunan Ngampel dan misi mereka. Kita diberi tahu bahwa perang melawan Majapahit terutama hanyalah urusan Sunan Kudus yang tua dan yang muda. Kita mendengar tentang pandangan heterodoks Seh Siti Jenar dan Pangeran Panggung dan bagaimana penganut mistik ini dihukum mati.

Di dalam cerita tentang pembangunan mesjid Demak, Sunan Kalijaga memegang peranan penting. Ketika ternyata bahwa mesjid baru ini tidak sepenuhnya menghadap ke arah Mekah, Sunan Kalijaga berhasil memperbaikinya dengan memakai kesaktiannya. Dengan demikian dialah yang memungkinkan orang bersembahyang jemaah secara benar, terutama pada hari Jumat, di pusat kegiatan politik yang baru di Demak. Cerita ini dikisahkan baik dalam *BTJ* maupun dalam *SKRP*. Tetapi, dalam *SKRP* kita mendengar lebih banyak lagi tentang wali ini. Sunan Kalijaga agak lambat menonjol sebagai wali. Meskipun sebagai putra Tumenggung Wilatikta dia adalah kakak ipar Sunan Ngampel, dia tidak menuntut ilmu

pada orang suci ini, melainkan menjadi murid Sunan Bonang. Juga bukan Sunan Ngampel yang "mengangkat" dia, melainkan Sunan Bonang; dan Sunan Bonang dan Sunan Gunung Jatilah yang menyatakan dengan tegas bahwa dia harus menjadi "meterai para wali". Ikatannya yang istimewa dengan Demak juga digarisbawahi oleh cerita yang mengungkapkan bahwa Sultan pergi ke Cirebon, tempat Sunan Kalijaga bertapa, untuk mengundangnya datang dan menetap di Demak. Setelah tiba di sana, dia dipersilakan untuk memilih daerah yang akan dijadikan tempat tinggalnya; dia memilih tempat yang bernama Kadilangu. Seperti kita tahu, pada zaman Kartasura tempat ini merupakan tempat tinggal para pangeran Adilangu sebagai penjaga makam orang suci tersebut.

Ada aspek lain dalam *SKRP* yang patut mendapat perhatian kita. Dalam kanto 412 kita diberitahu bahwa sesudah selesai pembangunan mesjid Cirebon, para wali berkumpul di dalam mesjid Demak dan membahas perang melawan Majapahit. Sunan Giri mengusulkan agar masing-masing mengutus salah seorang putranya untuk bergabung dengan pasukan, supaya keterlibatan mereka lebih kelihatan oleh rakyat jelata. Putra Raden Sabrang Wetan, cucu Adipati Bintara, yang bernama Raden Madi Pandan, ikut ambil bagian dalam ekspedisi dengan memimpin 300 pasukan. Dalam kanto 414, setelah kemenangan pertama atas Majapahit, Sunan Bonang mengusulkan agar Raden Madi Pandan, yang di sini untuk pertama kali disebut juga sebagai "Ki Pandan Arang", dikirim ke Pulo Tirang untuk mengajarkan agama Islam kepada para pertapa yang kafir dan mengolah tanah di sana karena, demikian ia meramalkan, tempat itu akan menjadi kota besar. Acuan kepada Ki Pandan Arang terus berulang dan bertambah panjang dan makin ditekankan. Ki Pandan Arang menjadi Pangeran Pandan Arang. Pulo Tirang menjadi Semarang. Akhirnya, setelah ia mencapai kedudukan Adipati Semarang, Pandan Arang memutuskan untuk menyepi di Desa Bayat dan memperdalam kegiatan keagamaan. Ia mengusulkan agar Semarang dipercayakan kepada adik laki-lakinya, Raden Ketip. Ketika ia melaporkan rencananya kepada Sultan Demak, yang akhir ini menyetujui dan mengangkat Raden Ketip dalam jabatan barunya. Sebagai penutup kita dapat mengatakan bahwa *BTJ* terutama memusatkan perhatian pada akar Dinasti Mataram dan para pengeran dari Adilangu. *SKRP* memberikan informasi yang relevan untuk semua cabang keluarga elit yang memerintah pada abad ke-17 dan para rohaniwannya, dengan perhatian khusus kepada para Adipati dari Semarang.

Sejauh menyangkut strukturnya, *SKRP* menunjukkan ciri yang menonjol. Teks dimulai dengan cerita tentang keturunan Adam dan hubungannya dengan Manik Maya. Adam adalah nabi pertama dalam tradisi Islam dan juga penguasa Mekah. Manik dan Maya dikenal dalam kosmogoni tradisional Jawa (lihat Hollander, 1852) sebagai Batara Guru dan Semar, saudara-kembarnya yang lebih tua, bertampang jelek, tetapi bijaksana dan perkasa. Dalam *SKRP* Manik Maya adalah satu pribadi dan disebut juga sebagai Ihdajil, Eblis, atau Iblis. Dia lebih tua dari Adam dan mengaku telah menciptakan dunia ini. Putra Adam yang tertua, Kabil (Kain) bertengkar dengan ayahnya. Ia melarikan diri ke Manik Maya

untuk mendapat perlindungan dan dia diberi Kaci sebagai tempat tinggal. Hal yang sama terjadi dengan Nurcahya, cucu Adam, yang menikah dengan putri Kabil dan kemudian menggantikannya sebagai raja Kaci. Sejak itu Manik Maya bertindak sebagai pelindung yang perkasa dari para raja Kaci. Keturunan Adam yang lebih taat, yang mengikuti ajaran-ajaran Islam, menjadi khalifah di Mekah. Nurrasa, putra Nurcahya, berperang melawan Mekah, tetapi kalah dan kemudian dibawa oleh Manik Maya ke tempat tinggalnya di gunung yang bernama Ajam Ardi. Patihnya, Bilik, menjadi raja Ajam ing Rat, kerajaan di bumi di bawah kaki Gunung Ajam Ardi.

Pada pandangan pertama, cerita ini kelihatan sebagai campuran yang kacau antara unsur-unsur yang dipinjam dari kosmogoni Jawa tradisional dan kosmogoni tradisi Islam. Akan tetapi, semuanya segera menjadi jelas, apabila kita mengakuinya sebagai pendahuluan yang bermakna yang secara alegoris menjelaskan kejadian-kejadian yang merupakan topik jilid IX, yaitu perjuangan antara Islam dan Hinduisme. Tersisip di antara pendahuluan ini dan cerita yang dikisahkan dalam jilid IX, kita dapati batang tubuh teks yang mencakup berbagai masa yang memisahkan awal permulaannya dari masa pemujaan, yaitu kemenangan akhir Islam, tetapi dengan pelestarian warisan budaya masa lalu. Struktur sisipan merupakan ciri yang kita jumpai juga dalam *BTJ* (Ras, 1986: 260/4).

Mana identifikasi yang harus kita buat? Pertama-tama kita harus menyadari bahwa Kaci adalah sama dengan Kāñcī, pusat kajian ajaran Brahma dan Budha yang terkenal di India Selatan yang, selama waktu yang panjang, berfungsi sebagai ibu kota raja-raja Dinasti Pallawa yang termasyhur. Manik Maya, sesepuh Kaci, lebih tua dari Adam, karena Hinduisme lebih tua dari Islam. Dengan mengalihkan data ini ke Jawa kita dapat mengenali raja-raja Kaci sebagai raja-raja Majapahit, yang menjadi pusat agama Hindu-Budha di Jawa, sementara khalifah Mekah sebagai pengikut ajaran Nabi Adam kita kenali sebagai raja-raja Demak. Meskipun ada peperangan di antara mereka, raja-raja Mekah dan Kaci mempunyai ikatan kekeluargaan. Perang ini dimenangkan oleh yang terdahulu karena mereka mewakili jalur yang lebih muda.

Suatu rincian yang mengejutkan dalam cerita ini adalah bahwa tiga kali seorang keturunan Adam menikah dengan wanita keturunan Manik Maya. Namun, perkawinan ini tidak lagi kelihatan aneh apabila kita sadari bahwa pada dasarnya Adam dan keturunannya mewakili Penguasa di Surga, sedangkan Malik Maya atau Eblis mewakili Penguasa Dunia Bawah. Perkawinan antara seorang pangeran yang berhubungan dengan Surga dan seorang putri yang berhubungan dengan Dunia Bawah merupakan unsur biasa dalam mitos Indonesia mengenai asal-usul seseorang. Dalam *BTJ* terdapat paralel dalam perkawinan Senapati dan Sultan Agung dengan Ratu Kidul, ratu dari dunia roh.

Sesudah prahara (yaitu jatuhnya Majapahit), putra Nurrasa, Sang Hyang Wenang, bersama dengan keluarga dan para pengikutnya, diselamatkan oleh Manik Maya. Sang Hyang Wenang diangkat sebagai raja Ajam Ardi, yaitu Keraton Manik Maya (di Gunung Penanggungan di Jawa Timur?). Sang Hyang Wenang adalah ayah dari Dewi Sinta, wanita

yang melambangkan bumi Jawa. Bumi ini kadang-kadang jatuh di tangan pihak yang tidak benar, seperti yang dialami Dewi Sinta sendiri, dan ini menimbulkan *gara-gara* atau pergolakan kosmis. Pria yang secara tidak benar memiliki Sinta harus berperang dengan Wisnu, putra kakak Sinta, Batara Guru. Dalam *SKRP* maupun dalam *BTJ,* cerita Raja Watu Gunung yang menyusul silsilah Wisnu, merupakan sebuah contoh. Ini adalah cerita *ruwat,* diperagakan untuk mengakhiri suatu keadaan tabu yang menyebabkan alam Jawa tertutup; ruwat ini akan melapangkan jalan bagi dimulainya suatu siklus kosmis yang baru.

Cerita pembukaan dalam *SKRP* ini mengandung dua maksud. Yang pertama menekankan kenyataan bahwa dalam budaya Jawa, warisan Hindu dan kepercayaan dalam agama baru Islam, dianggap tak terpisahkan sebagaimana pasangan nenek-moyang dalam silsilah. Raja-raja Jawa, melalui Brahma, kakak Wisnu, adalah keturunan putra Sang Hyang Wenang, Batara Guru, kepala parahyangan Hindu-Jawa. Tetapi, Kaci kalah dalam peperangan melawan Mekah. Mekah memiliki hari depan. Yang kedua, cerita ini meramalkan bahwa, pada waktu-antara tertentu akan ada *gara-gara,* yaitu apabila orang keliru mendapatkan Sinta, dengan kata lain, apabila orang tidak layak memegang kekuasaan di bumi Jawa.

Cerita-cerita Arjuna Wijaya (Arjuna Sasrabahu), Raja Maospati, dan Rama, Pangeran Ayodhya, keduanya titisan Wisnu, berperang melawan Raja Iblis, Rahwana (Dasamuka) dari Langka, yang adalah titisan Watu Gunung, merupakan variasi tema yang sama dan harus dianggap sebagai ulangan untuk memperkuat tekanan. Silsilahnya sendiri dilanjutkan dengan cerita Pandawa, karena melalui Parikesit, raja-raja Jawa Arjuna dan Palasara adalah keturunan Batara Guru.

10. Kesimpulan

Kalau kita pertimbangkan isi, fokus, dan struktur *SKRP* dan mencoba menentukan kapan dan di mana ditulisnya, kita dapat menetapkan fakta-fakta berikut:

1. *SKRP* jelas merupakan pelengkap *BTJ*. Dalam *SKRP* dibahas secara panjang lebar masa lampau Jawa, baik yang bersifat historis maupun mistis. Dalam *BTJ* ini hanya disinggung sepintas lalu.
2. Kalau *BTJ* fokus utamanya hanya satu, yaitu keturunan raja-raja Kartasura dan legitimasi kekuasaan mereka, *SKRP* memiliki wawasan yang lebih luas. Dapat dikatakan sebagai silsilah dari keluarga raja-raja Jawa yang mengaku keturunan Bra Wijaya dan dari elit rohaniwan abad ke-17.
3. Dalam *BTJ* wali Sunan Kalijaga mendapat sorotan khusus yang menunjukkan keterlibatan keturunannya, yaitu para pangeran dari Kadilangu di Demak, dalam sejarah teksnya. Dalam *SKRP* tidak hanya Sunan Kalijaga yang mendapat tempat istimewa, melainkan juga Ki Pandan Arang, yang dikisahkan sebagai Adipati Semarang yang pertama. Ini mempunyai relevansi khusus bagi mereka yang mengaku keturunan Ki Pandan Arang alias Sunan Bayat.

Di antara orang-orang yang mengaku keturunan orang suci ini kita dapati pertama-tama keluarga Yudanegara, yang selama beberapa generasi termasuk di antara yang paling berpengaruh di Pasisir Timur. Keluarga ini telah menurunkan sederetan panjang bupati-bupati yang memerintah Semarang dan daerah sekitarnya di bawah pengawasan Belanda sejak tahun 1682 (De Graaf, 1978: 296-309).

Pada tahun 1703, ketika Pangeran Puger terancam bahaya dibunuh oleh kemenakannya sendiri, Susuhunan Amangkurat III, ia berlindung di Semarang. Di sini ia disambut oleh gubernurnya, Yudanegara. Pada tahun 1704, ketika ia sudah mengumpulkan cukup banyak dukungan, Pangeran Puger diproklamasikan sebagai raja Kartasura dengan gelar Paku Buwana (I). Pada upacara pengukuhan yang diselenggarakan di kabupaten, doa penobatan (*donga karatyan*) diucapkan oleh Panembahan Wujil, alias Pangeran Adilangu II, yang berkedudukan tetap di Demak. Perencanaan politis untuk upacara penobatan ini diatur oleh bupati Semarang, Yudanegara. Pada tahun 1705 Kartasura jatuh ke dalam tangan Paku Buwana I. Yudanegara diangkat menjadi Adipati Sura Adi Menggala, dan Semarang dijadikan ibu kota Pesisir Timur.

Pada tempat inilah dalam sejarah Jawa kita temui semua unsur yang diperlukan untuk menjelaskan hubungan yang aneh antara *BTJ* dan *SKRP*. Raja yang baru, Paku Buwana I, memerlukan Babad versi baru untuk memperkukuh kedudukan dinastinya. Versi baru ini harus ditulis oleh Pangeran Adilangu II, putra Panembahan Natapraja dan keturunan Sunan Kalijaga generasi keenam (Ras, 1986: 260, bandingkan Djajadiningrat, 1913: 218). Dengan sendirinya versi ini menunjukkan pengaruh Pasisir yang cukup kuat, baik dalam gaya maupun ini teks. Pada waktu yang sama, Adipati Semarang yang baru, yang telah mencapai kedudukan yang semi mandiri, juga memerlukan silsilah, yaitu dokumen yang membuktikan bahwa ia patut mendapatkan kedudukannya yang baru dan mulia itu. Untuk mencapai maksud ini, apa yang lebih baik daripada sebuah buku tentang sejarah Pasisir seperti yang masih diingat orang pada waktu itu, sebuah buku di mana keluarga Yudanegara melalui nenek moyangnya yang termasyhur, Ki Pandan Arang, dikaitkan dengan para sultan Demak yang mulia dan melalui mereka kepada Bra Wijaya, terakhir, nenek-moyang yang legendaris dari semua keluarga yang termasuk elit politik di Jawa pada abad ke-17. Mengingat hal ini, tempat dan waktu yang paling memungkinkan untuk penyusunan *SKRP* adalah Semarang dan pada dekade pertama abad ke-18. Ini berarti bahwa *SKRP* ditulis pada waktu yang sama dengan versi *BTJ* yang disusun oleh Pangeran Adilangu II. Sampai sekarang Semarang belum banyak dikenal sebagai tempat kegiatan kesusastraan. Akan tetapi, informan C.F. Winter yang dikutip dalam Percakapan No.73 dalam bukunya *Javaansche Zamenspraken* (1848) menyebutkan seorang "adipati di Semarang" (N.B.: pada periode Surakarta sebagai penulis *Serat Angling Darma*. Apakah ia diilhami oleh isi jilid VII *SKRP*?

Dengan membandingkan isi *Pararaton* dengan isi sumber-sumber yang lebih modern, seperti *BTJ* dan *SKRP*, Brandes berharap dapat memperoleh gambaran yang lebih lengkap dan lebih akurat mengenai sejarah Jawa

pada abad ke-14 dan 15. Pada waktu yang sama ia juga berharap dapat memperoleh pandangan yang lebih mendalam tentang evolusi historiografi Jawa. Dengan berasumsi bahwa *Serat Kanḍa* dan *Babad* boleh dikatakan sama dan bahwa keduanya boleh dinamakan sebagai "pepakem", yaitu buku pedoman bagi para dalang atau penyair (Brandes, 1920: 209), ia melupakan kenyataan bahwa, bagaimanapun, keduanya adalah buku yang berlainan yang disusun untuk pembaca yang berlainan pula. Dia tidak membandingkan strukturnya secara kritis dan mencoba menentukan fungsi teks yang bersangkutan. Akibatnya, hipotesa yang ia ajukan mengenai sejarah tekstual kedua buku itu, cenderung untuk tetap tidak benar.

Pararaton, *BTJ*, dan *SKRP* adalah tiga silsilah, daftar orang-orang penting dengan keturunannya, tetapi buku-buku itu juga merupakan karya sastra. Mereka memiliki struktur khusus untuk memberikan efek yang berbeda. Mereka juga ditulis dalam waktu yang berlainan dan untuk para pembaca yang berlainan. Berdasarkan ini adalah wajar apabila mereka memiliki titik perhatian yang berbeda. *Pararaton* adalah sebuah dokumen yang dimaksudkan sebagai saksi bagi keabsahan Pemerintah Majapahit sesudah tahun 1478/1481 M. Kita boleh berasumsi bahwa buku ini tidak mengalami perubahan besar sejak waktu itu. *BTJ* adalah sebuah buku yang dimaksudkan untuk memberikan kesaksian tentang sahnya pemerintahan raja-raja Mataram dan Kartasura. Buku ini telah ditulis ulang beberapa kali sejak tahun 1836 sebelum bentuknya yang terakhir. *SKRP* pasti lebih tua. Ini dianggap sebagai pengembangan *BTJ* versi ciptaan Pangeran Adilangu II pada awal abad ke-18, yaitu bagian teks yang memberikan informasi begitu singkat sehingga tidak lagi informatif. Selain itu, *SKRP* juga melengkapi silsilah yang diperlukan oleh para Adipati Semarang yang mengaku keturunan Sura Adi Manggala I (1682-1721) dan melalui dia, keturunan orang suci dari Pandan Arang, dan juga keturunan raja-raja Demak.

Dari tiga buku ini, hanya *SKRP* yang membahas periode Pasisir secara rinci. Penulis tidak cuma berminat melengkapi rincian ginekologis yang perlu untuk generasi golongan elit yang akan datang, baik secara politis maupun kerohanian. Dia juga mencoba memberi sketsa bagaimana agama Islam masuk ke Pulau Jawa dan bagaimana agama itu disebarluaskan. Lebih jauh ia juga mencoba memberikan suatu ideologi. Dalam bagian pertama bukunya ia mencoba memberi ramalan mengenai hal-hal yang akan terjadi, yaitu perkembangan-perkembangan yang diuraikan dalam jilid IX yang menuju kepada kemenangan akhir dan perlu dari Islam atas Hindu-Jawaisme. Akan tetapi, kisah *ruwat* Raja Watu Gunung yang kawin dengan ibunya sendiri, lalu diikuti dengan kisah-kisah ruwat Arjuna Wijaya (Arjuna Sasrabahu) dan Rama, merupakan kesaksian yang meyakinkan bahwa budaya Jawa tradisional dan mitologi kunonya yang bermakna, tetap merupakan sesuatu yang harus ada, juga bagi generasi muslim modern selama mereka masih ingin menampilkan dirinya sebagai orang Jawa. Dengan mengkaitkan raja-raja Jawa modern dengan para penguasa zaman dulu, penulis ingin menekankan kenyataan bahwa Kerajaan Jawa memiliki akarnya pada masa lampaunya yang pra-Islam. Oleh sebab itu, kehidupan Keraton Jawa akan selalu merupakan kompromi yang serasi antara tradisi budaya kuno dengan Islam modern.

Major Babad Surakarta, kanto ke-17 bait I – 7 (Codex Or. Leiden, 1978), disalin dari naskah asli dengan izin khusus H.M. Paku Buwana VII).

DAFTAR ACUAN

Albuquerque, Alfonso d'
1557 *Cartas de Alfonso de Albuquerque.* Cetak ulang, Lisbon: 1884.

Babad Tanah Jawi
1939-1941 *Babad Tanah Jawi.* 31 jilid. Seri no. 1289-1289 dd. kanto 1-235 dari Major Babad Tanah Jawi Surakarta. Bale Pustaka. Betawi Sentrem.

Barbosa, Duarte
1550, 1554 *The Book of Duarte Barbosa.* Edisi baru, London: 1921, Dames/Hackluyt Society. Lihat juga *ENI* s.v. Barbosa.

Barros, João de
1552 & 1553 *Da Asia,* Dekade I dan II. Edisi baru (4 Desember), Lisbon: 1777-1778. Lihat juga *ENI* s.v. Barros.

Brandes, J.L.A.
1897, 1920 *Pararaton (Ken Arok) of Het Boek der Koningen van Tumapel en van Majapahit.* Verh. Bat. Gen. van Kunsten en Wetenschappen jilid 62. 's-Gravenhage: M. Nijhoff.

BTJ, lihat *Babad Tanah Jawi,* 1939-1941.

Castanheda, F.L. de
1551-1561 *Historia do Descobrimento e Conquista da India.* Edisi baru: (8 jilid), Lisbon: 1833. Lihat juga *ENI* s.v. Castanheda.

Cortesão, A.
1944 *The Suma Oriental of Tomé Pires.* Sebuah kisah dari Timur dari Laut Merah sampai Jepang, ditulis di Malaka dan India pada tahun 1512-1515, diterjemahkan...., dan disunting oleh Armando Cortesao. 2 jilid. London: Hackluyt Society.

Damais, L.Ch.
1956 "Les tombes musulmanes datées de Tralaya". *BEFEO* 48: 353-415.

Djajadiningrat, Hoesein
1913 *Cristische Beschouwing van de Sadjarah Banten.* Haarlem.

Drewes, G.W.J.
1968 "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?" *BKI* 124: 433-459.

ENI
1917-1921 *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië.* Edisi kedua, 's-Gravenhage: M. Nijhoff.

Graaf, H.J. de
1978 "De regenten van Semarang Ten Tijde van de V.O.C., 1682-1809". *BKI* 134: 296-309.

Graaf, H.J. de dan Th.G.Th. Pigeaud
1974 *De Eerste Moslimse Vorstendommen op Java, Studiën over de Staatkundige Geshiedenis van de 15de en 16 de Eeuw.* 's-Gravenhage: M. Nijhoff.

Hollander, J.J. de
1852 "Manik Maja, een Javaansch Gedicht (tembang)." *VBG* 24.

Major Babad Tanah Jawi, lihat *Babad Tanah Jawi* 1939-1941.

Major Serat Kanḍa, lihat *SKRP,* 1985-1988.

Noorduyn, J.
1978 "Majapahit in the Fifteenth Century". *BKI* 134: 207-274.

Olthof, W.L.
1941, 1987 *Babad Tanah Jawi.* 2 jilid. (Teks bahasa Jawa dan terjemahan dalam bahasa Belanda). Edisi ke-2. Dordrecht: Foris Publications.

Raffles, Th. S.
1817, 1830 *The History of Java.* 2 jilid. London.
Cetak ulang di Kuala Lumpur, 1967, Oxford University Press.

Ras, J.J.
1986-I "Hikayat Banjar and Pararaton; A Structural Comparison of Two Chronicles" dalam: *A Man of Indonesian Letters, Essays in Honour of Professor A. Teeuw* (ed. C.M.S. Hellwig dan S.O. Robson). Dordrecht: Foris Publications.

1986-II "The Babad of Tanah Jawi and its Reliability: Questions of content, structure and function". Dalam: *Cultural Contact and Textual Interpretation.* Makalah dari *Fourth European Colloquium on Malay and Indonesian Studies.* Dordrecht: Foris Publications.

1987 "Betekenis en Functie van de Babad Tanah Jawi". Dalam: W.L. Olthof, *Babad Tanah Jawi.* Terjemahan IX-LIV. Dordrecht: Foris Publications.

Rouffaer, G.P.
1899 "Het Tijdperk van Godsdienstovergang (1400-1600) in den Maleischen Archipel. 1e Bijdrage: Wanneer is Majapahit Gevallen?" *BKI* 50:111-119.

Serat Kanda, lihat *SKRP*, 1985-1988.

SKRP
1985-1988 *Serat Kanḍaning Ringgit Purwa*. Transliterasi dari The Leiden Ms. LOr 6379. 9 jilid, Jakarta: Djambatan.

Soerjanagara, K.P.A.
1864 *Babad Sangkalaning Momana*. Naskah koleksi KITLV, Leiden (Salinan dari Ms. Batav.)

Winter, C.F.
1848 *Javaansche Zamenspraken*. 2 jilid, Amsterdam. Edisi ke-5, Leiden (1911): Brill.

JAVANESE TRADITION ON THE COMING OF ISLAM

J.J. Ras

1. 1400 Çaka: the End of an Era

The circumstances under which Islam superseded Hindu-Buddhism in Java are still relatively little known to us. Much was done by the historian Dr. H.J. de Graaf in cooperation with the philologist Dr. Th. Pigeaud (De Graaf and Pigeaud 1974) to uncover the political history of the early Muslim states in Java during the 15th and 16th centuries, but they were handicapped by the fact that they had to rely almost entirely on relatively late Javanese tradition, with very little in the way of reliable inscriptions and foreign documents to check and supplement the often conflicting stories of tradition. We must assume that owing to political division and instability little was undertaken in the 16th century in the way of historiography, and because of internal strife and warfare, not forgetting the disastrous effects of the climate and the use of easily perishable building materials, many valuable documents must have been lost forever at an early stage (cf. Drewes 1968:434).

Javanese tradition is unanimous in that it links the victory of Islam of the rise of the Kraton of Demak, subsequent to the fall of the Majapahit empire; but how and when this exactly came about remains obscure.

One of the best-known sources on the late Hindu-Javanese period is the *Pararaton*, "The Book of the Kings of Tumapel and Majapahit". The story told in this text ends in the year 1403 Saka (A.D. 1481), while the oldest colophon contained in the manuscripts consulted by the editor of the printed edition reads 1522 Saka (A.D. 1600). This means that the distance in time between the last author and the oldest known manuscript is no more than 119 years. This lends authority to the text, especially when we remember that modern Javanese sources are separated from the period discussed here by a much wider chronological gap.

A critical edition of the *Pararaton* was prepared by the eminent historian and philologist Dr. J.L.A. Brandes (1897, 1920). Brandes appended an apparatus of copious notes to his translation, mostly taken from inscriptions and Chinese historical sources. He did so in order to check and supplement the story contained in his text, which, in isolation, did not furnish the accurate historical account which he had hoped to find. The final part of this critical apparatus is taken up by a survey of the information supplied by some important modern sources, in particular T. S. Raffles' informants (Raffles 1830:85 ff.), Kertapraja's prose version of the *Babad Tanah Jawi* (Olthof 1987) and the *Serat Kandaning Ringgit Purwa* or *"Major Serat Kanda"* (SKRP 1985/88). The *Serat Kanda*, especially

seems to reflect the most authentic and circumstantial account and is extensively quoted.

What Brandes hoped to achieve by comparing the contents of the *Pararaton* with those of later sources was to obtain a more complete and accurate picture of the historical period dominated by the famous empire of Majapahit, roughly the 14th and 15th centuries. At the same time he hoped to be able to gain a deeper insight into the evolution of Javanese historiography.

Was Brandes successful in this operation? Not if we judge by his own conclusion, given at the end of his book. Here he observes that the various traditions diverge to such an extent that it is rather pointless to try and reconcile the conflicting information offered by the *Pararaton* and the later Islamic tradition represented by the Babad Tanah Jawi, the Major *Serat Kanḍa* and related texts.

Why did Brandes find it impossible to reconcile the conflicting information of the Pararaton and the Islamic tradition in its various forms? The answer to this question is: because the texts concerned tell a completely different story.

The Pararaton is a small text of 32 pages. It transports us straight into the Hindu-Javanese past. The religion of Islam is not mentioned nor do we find any mention of any Muslim person, in spite of the fact that Islamic gravestones have been found in Tralaya, near the spot where the Kraton of Majapahit reputedly stood, bearing dates ranging from 1298-1397 Saka, i.e. A.D. 1376-1475 (Damais 1956). We only come across Siwaite and Buddhist persons, institutions and concepts. Why? Because only these were relevant for the story as a whole and for its function as a document. Islam was not.

How is the text of the *Pararaton* structured? Roughly the first half of it is occupied by the myth of origin of the Majapahit dynasty. Its progenitor, Ken Angrok, is pictured as the person predestined by the gods to become supreme ruler of Java. The function of this Angrok myth is none other than to stress the divine character of Angrok's rulership and the rulership of those who could claim descent from him and his spouse, Ken Ḍeḍes. This story and the piece of history or pseudo-history following it had therefore no other function than to legitimize the rulership of the first king of Majapahit, Raden Wijaya (Kertarājasa Jayawardhana) or Bra Wijaya I, as he is mostly called in the Islamic tradition, and, naturally, that of his successors (Ras 1986-I). Including the extensive account of births, marriages and deaths of members of the royal house, which fills the last three pages of the text, this story of the Majapahit dynasty may well have served as a peerage or register of nobility for all personages who could prove descent from royal persons mentioned in this final part. This history of Majapahit ends in the following way (Brandes 1920:40):

"Bhre Panḍan Salas anjeneng ing Tumapel, anuli prabhu, i çaka: brahmana-naga-kaya-tunggal, 1388, prabhu rong tahun, tumuli sah saking kaḍaton, putranira sang Sinagara, Bhre Koripan, Bhre Mataram, Bhre Pamotan, pamungsu Bhre Kertabhumi, kapernah paman, Bhre Prabhu sang mokta ring kaḍaton, i çaka: çunya-nora-

yuganing-wong, 1400, tumuli guntur pawatugunung, i çaka: kayambara-sagareku, 1403."

which means:

"Bhre Panḍan Salas became Adipati of Tumapel and subsequently king, in the Saka year brahman-snake-equal-one = 1388. When he had been king for two years, the sons of Sinagara, Bhre Koripan, Bhre Mataram, Bhre Pamotan and, the youngest one, Bhre Kertabhumi, left the Kaḍaton. Their uncle died in the Kaḍaton in the Saka year *empty-negative-the era of-man* = 1400. Then the volcanic eruption of the wuku Watu Gunung took place in the Saka year *equal-sky-sea-that* = 1403."

Although the actual fall of the Kraton as a consequence of hostile action by an enemy is only suggested here, the year 1400 Saka (A.D. 1478) is, in the later tradition, generally taken to be the year of doom for the Kraton of Majapahit. In Java the end of a century is often considered to mark the end of an era as well; and 1000 days or three years later the taboo period ends and a new epoch begins. That this could only be the epoch of Islam initiated by the rise of the Kraton of Demak would be a quite logical inference for later generation. In accordance with the *Babad Sangkalaning Momana,* composed by Pangéran Soerjanagara (KITLV MS. Or. 257), reads:

"Angka 1400, taun Bé, beḍahé Majapahit, Brawijaya lolos, saputragarwanipun, sirna agami Budda.
Angka 1401, taun Wawu, Kraton ing Demak, jumenengipun Radèn Patwa, jujuluk Sultan Bintara.
Angka 1402, taun Jimakir, Brawijaya dudunung ing Canḍi Ḍukuh, tanah Ambarawa.
Angka 1403, taun Alip, tetep jumenengipun Sultan Bintara, kaiden Sunan Giri."

In translation:

"Number 1400, the year Bé (of the windu cycle), the fall of Majapahit, Brawijaya escapes, with his children and wives, end of the Buddhist religion.
Number 1401, the year Wawu, the Kraton of Demak, Radèn Patwa (Patah) mounts the throne with the title of Sultan Bintara.
Number 1402, the year Jimakir, Brawijaya resides in Canḍi Ḍukuh, at the district of Ambarawa.
Number 1403, the year Alip, Sultan Bintara is officially installed with the approval of Sunan Giri."

2. The Babad Tanah Jawi on the Fall of Majapahit

How are these events related in the Babad Tanah Jawi (BTJ)? According to the story told in the Major Babad of Surakarta (1939/41, Vol. 3, Ch. 14) the attack on Majapahit was led by Raden Patah (the Adipati of Bintara/Demak) with his half-brother, the Adipati of Terung. They sent out a summons for a holy war to their Muslim allies, who then assembled in Bintara. In Canto 17 this event is described as follows:

"1. Arya Téja ing Tuban nagarinira, apan wus sami prapti, kumpul ing Bintara, saha gagamanira, punika kang Selam manjing, maring susunan, ing Ampèl lan ing Giri.
2. Ing Madura bupatinya rikang Selam, aran Arya Baribin, wus kumpul Bintara, saha gagamanira, sàsamektaning ajurit, lan malih prapta, Surabaya dipati.
3. Sampun prapta ing wau sabalanira, sagagamaning ajurit, kumpul ing Bintara, susunan Ngampèldenta, ring nguni ika wus prapti, aneng Bintara, miwah susunan Giri.
4. Raja paṇḍita samana sampun prapta, nagaranè Garesik. pan saḍerekira, susunan Ngampeldenta, pepakan kang para wali, sami arembag, miwah kang para mukmin.
5. Ri sampuning arembag sira gya bubar, mring kiṭa Maospahit, gagaman sumahab, anglir robing samodra, ing Majapahit wus prapti, gègèr puyengan, rikang wong sanagari.
6. Ing Majapahit apan sampun kinepang, wadya kaṭah kang balik, dipati Bintara, kalawan arinira, kori lèr kang dèn-lebeti, wus malbwèng kiṭa, wadya mulat awingwrin.
7. Sigra mojar Bra Wijaya Majalengka, sokur sutengong prapti, dipati Bintara, lah payo patih agya, minggah palatar kang inggil, ngong arsa mulat, ring sutengong dipati.
8. Iya apatih dahat kangeningwang, de ngong lawas tan panggih, sang naṭa wus minggah, wau munggwing palatar, sapandulon wus kaaksi, lawan atmajanya, nulya sri bupati.
9. Sampun mikrad Bra Wijaya Majalengka, apatih tan kari, miwah sawongira, rikang bekti ring nata, wus suwung ing dalem puri, gurnitanira, déning kagiri-giri.
10. Kadya andaru swaranè janma mikrad, tumiba ing jaladri, kadya binaranang, wau rikang jro kiṭa, cahya musna saking puri, tibeng Bintara, swaranè kang ngajrihi.
11. Kadi guntur sawenèh pan kadya gelap, wong Bintara awingwrin, anarka kiyamat, dèning swara lir bentar, kadya langit manangkebi, wenèh kantaka, langkung dèning awingwrin.
12. Adipati Bintara lumebwèng pura, ing jro pura asepi, sampun samya mikrad, tumut mring Bra Wijaya, anjenger tan kena angling, ki adipatya, anangis jroning ati.
13. Pan karaos ing tyas yèn ayogèng sira, ya ta sang adipati, Bintara wus medal, unḍang sakèhing bala, mangkana wus bubar mulih, maring Bintara, ing marga tan winarni.

which means:

1. Arya Téja of Tuban had arrived and joined them in Bintara, with his soldiers, and also those Muslims, who served under the Sunans of Ampel and of Giri.
2. The Muslim Bupati of Madura, Arya Baribin, joined the people of Bintara, when they were ready for battle with all his men, and moreover the Adipati of Surabaya arrived.
3. Upon his arrival with his army and all his fighting-men, he joined those of Bintara, with Sunan Giri.
4. By then the priest-king had arrived, from Gresik, as had his brother Sunan Ngampel, when all the saints were present, they talked things over with the believers.
5. After this discussion they quickly set off for the city of Majapahit, the troops advanced in large numbers, like the ocean when the tide is high; when they arrived in Majapahit, all the people in town were thrown into great confusion.
6. When they had laid siege to Majapahit, many of its soldiers deserted; the Adipati of Bintara and his brother entered by the North Gate; when they had got into the city, the soldiers looked on with fear.
7. Bra Wijaya of Majapahit said at once, "Thank God, my son, the Adipati of Bintara, has come; come Patih, let us quickly mount the audience platform, I wish to take a look at my son, the dipati.
8. "Yes, Patih, I long to see him very much, because I have not met him for a long time." When the king had mounted the platform and had taken a long look at his son, then the king,
9. Bra Wijaya of Majapahit ascended to Heaven; the Patih did not linger behind; together with all the men who still revered him as their king; and when the Kraton was at last empty, there was a sound of thunder, very terrifying.
10. The sound of those who ascended to heaven was like that of a fire-ball, which plunges into the sea; everything in town was as if exposed to intense heat, the radiance departed from the Kraton and descended in Bintara, with a terrifying noise.
11. Like thunder and according to others like a bolt of lightning was it; the people of Bintara were afraid; they thought the end of the world had come, because of the rending noise, as if the sky was coming down upon them; some people fainted, because of excessive fear.
12. The Adipati of Bintara entered the Kraton, but it was empty, everybody had ascended to heaven following Bra Wijaya, shocked and unable to speak as he was, the Adipati wept in silence.
13. For he realized that it was his father. Then the Adipati of Bintara went outside and made an announcement to all the troops, they left to go back to Bintara, their passage is not described."

The author then goes on to tell us how, upon arrival in Demak, a discussion takes place between Pangéran Bintara (Radèn Patah), the believers and the *walis*. Sunan Ngampèl proposes that Pangeran Bintara should become ruler of Java and have his residence in Demak. Sunan Giri, however, is of the opinion that first he himself should reside as king in the old Kraton of Majapahit for a period of 40 days, in order to expunge the traces of the pagan rulership. When this has been achieved the *walis* come together once more. Sunan Giri inaugurates Pangéran Bintara as the first Muslim ruler of Java with the title of: Sénapati Jimbun Ngabdurrahman Panembahan Palémbang Sayidin Panatagama. In Canto 18 the well-known story about the building of the mosque of Demak follows. This work is performed under the direction of Sunan Bonang. All the *walis* participate in the work, which is completed in 1428 Saka (A.D. 1506).

3. The Chronology

As far as the chronology is concerned the three sources seem to be in agreement with each other. According to the *Pararaton* the Kraton fell in 1400 Saka. The chronogram given for this year tells us that an era has come to its end. The report of the volcanic eruption occurring in the *wuku* Watugunung of the year 1403 is a cryptic reference to the wayang drama Watugunung, which in the past used to be enacted on the occasion of a ritual purification ceremony (*ruwat*) organized to put an end to a situation of cosmic disequilibrium (*gara-gara*). In the context concerned this means that, in 1403 Saka, the interregnum following the violent death of the last ruler formally ended and that a new period had now begun.

The *Babad Sangkalaning Momana* (BSM) furnishes the same dates and tells us in simple words what is supposed to have happened.

At first glance the *Babad Tanah Jawi* (BTJ) does not seem to give a date for the event described in such a circumstantial way. But this is merely superficial, because the date is contained in stanza 8 in the words: *cahya* (3) - *musnah* (0) - *saking* (4) - *puri* (1), i.e. "the radiance disappeared from the Kraton", a hidden chronogram for the year 1403 Saka, the year in which the *pulung kraton* or *andaru* (the divine gift of grace) transferred from the old Kraton to the new, manifest in the form of a falling star. In this chronogram the word *saking* as a variant of *saka* ("from") has the numerical value of "four"), because *saka* ("from") is homophonous with *saka(-guru)*, meaning "pillar". In this year the official inauguration of Pangeran Bintara as supreme king of Java by Sunan Giri is supposed to have taken place and this is in agreement with the information offered by the BSM.

There is, however, one radical disagreement between the three sources. According to the BSM the last king of Majapahit, Bra Wijaya, survives the fall of his Kraton. After his defeat he escapes and takes up residence in Candi Dukuh. In contrast to this the author of the BTJ informs us that Bra Wijaya died (and ascended to Heaven) with all those who had rêmained faithful to him. Another disagreement is that, according to the BTJ, the building of the famous mosque of Demak took place in 1428 Saka (1506), whereas the BSM states: *angka 1399, taun Dal, adegipun masjid ing Demak,* i.e.

"number 1399, the year Dal, erection of the mosque of Demak". This raises the question: are we supposed to assume that the building of the mosque of Demak took place before or after the fall of the Kraton of Majapahit?

This is a relevant question, because in Javanese tradition the end of *zaman Buda* ("the era of Buddhism") and the beginning of the *zaman Islam* ("the era of Islam") are inseparably connected with two events: 1. the fall of the bastion of Buddhism represented by the pagan Kraton of Majapahit; 2. the erection of the great mosque of Demak as the centre of the new Islamic kingdom, the place for the Friday prayer of the king and his court.

Since our written sources do not agree on the precise year in which the mosque was constructed it seems wisest to stick to the *candra sengakala memet* (chronogram in the form of a picture) which is found in the wall of the *miḥrāb*, the niche indicating the direction of Mecca in front of which the *imām* takes his place in congregational prayer. Here is depicted a big tortoise, with its head (1) and legs (4) protruding from under its shell (0), as does its tail (1). This suggests the year 1401 Saka for the first congregational prayer held in this place. It is possible that this coincided with the assumption of supreme power by the local ruler, Dipati Bintara (compare BSM sub *angka* 1401), but not necessarily so. This depends on what really happened in 1400 Saka.

The first historian who carried out a systematic investigation into this was G.P. Rouffaer. He published the results of this investigation in an important article entitled "Het tijdperk van godsdienstovergang in den Maleischen Archipel" (The Period of Religious Conversion in the Malay Archipelago, *BKI* 50, 1899:111-199). In connection with the fall of Majapahit Rouffaer points out that important inscriptions dated later than 1478 Saka have been found. Three of these are dated 1408 Saka (A.D. 1486). In one of these the name of the ruler is mentioned: Girindrawardhana Dyah Ranawijaya, King of Wilwatikta (Majapahit), Daha, Janggala and Keḍiri. In the second one a recent war against Majapahit is mentioned. This means that after 1478 there was still a Hindu-Javanese kingdom in existence.

This is corroborated by reports from elsewhere . The first of these comes from the Portuguese historian João de Barros and is to be found in his book entitled *Da Asia* ("On Asia"), published in 1552-1563. De Barros informs us that at the time of Vasco da Gama's voyage in 1498 only the kingdom of Malaka, part of the Sumatran coast, some sea-ports in Java and in the Moluccan Islands were in the hands of Muslims, but the rest of the country was dominated by the pagans. This means that, amongst other things, the whole interior of Java was at that time still in the hands of Hindu or Buddhist rulers. According to the Portuguese historians Castanheda (1552), De Barros (1553) and Alfonso d'Albuquerque (1557) an embassy sent by a heathen ruler of Java arrived in Malaka in 1511. In 1514 the Portuguese governor of Malaka, Ruy de Brito, reports: "Java is a large island. It has two kafir rulers, one is called King of Sunda and the other King of Java. The island is one and is only divided by a river, which is dry in some places. The coasts are in the hands of Moors and some of

them are very powerful. Big merchants and lords call themselves governor."

From the above we can only conclude that, as late as 1514, consequently 36 years after 1478 (1400 Saka), a king of Majapahit was still master of the interior. The Muslims were in possession of the sea-ports and thus dominated the foreign trade.

Rouffaer's remark about the Old Javanese inscriptions issued in 1408 Saka refers to the charter of Peṭak found in the hamlet of Ḍukuh and the three charters of Trailokyapuri found in Jiyu, both south of Majasari. Since these are the only contemporary Javanese documents from the period under discussion they are of great importance. Renewed investigation by J. Noorduyn (1978: 244-258) confirmed that, as late as A.D. 1486, a Hindu-Javanese king indeed made grants of land for religious domains controlled by Hindu priests. This means that the "fall" of Majapahit in 1400 Saka (A.D. 1478) did not mean the "end" of this Hindu-Javanese kingdom. What then did happen at this time?

The Peṭak inscription issued by Srī Girīndrawardhana Dyah Ranawijaya contains the confirmation of a grant of land. This grant of the village of Peṭak had been made before his death by a king, buried in Amṛtawiçeṣālaya with a second person of royal blood, to the priest, Brahmarāja Ganggadhara who had died in the meantime, because the latter had promoted the victory of "he who resides in Jinggan", when this latter was waging war against Majapahit. Since Jinggan is mentioned in the Pararaton (p. 31) as the village where the royal burial place, Wiṣṇupura, was located, it seems logical that the priest, Brahmarāja, had been employed by the person who led the attack on the Kraton and won the victory but had died afterwards perhaps because he had been wounded in battle. Girindrawardhana was the one who profited from the victory because, after the persons of royal blood who had earlier been included in this reward granted to the priest had died, he became king and was able to issue the charter.

In the inscription Trailokyapuri I this king, Girindrawardhana Dyah Ranawijaya, is called Srī Wilwatiktapura Janggala Keḍiri Prabhu Nātha, which means: "king of Janggala and Keḍiri having his Kraton in Majapahit". This king confirms another grant made by a dead person, namely the one contained in the Trailokyapuri III charter. The inscription concerned records the grant by Srī Girīndrawardhana Srī Singhawardhana Dyah Wijayakusuma of four villages to the court priest Brahmarāja Ganggadhara to be made into a sacred domain serving as an abode for the holy sage, Bharadhwaja, and for Srī Bhaṭṭāra Rāma. King Girī ndrawardhana Dyah Ranawijaya had to confirm this grant because of the sudden death of Prince Wijayakusuma.

Noorduyn (1978:243) goes on to observe that the presence of Hindu kings long after A.D. 1478 is confirmed by the Portuguese apothecary Tome Pires, who visited Java in 1513. In his book *Suma Oriental* (Cortesão 1944) Pires reports that, according to information collected by him, King Sinagara was succeeded by his son Baṭara Mataram (Bhre Mataram) and that the ruling king at the time of his visit was Baṭara Vigiaya (Baṭara Wijaya or Bra Wijaya).

When we relate the above to the story of the *Pararaton,* a logical inference would be that the sons of King Sinagara (Rājasawardhana, A.D. 1451-1453) did not agree with the succession of their uncle, Suraprabhāwa, in A.D. 1466. Two years after the latter's accession to the throne they left Majapahit. When a prince left the court this meant that he no longer wished to obey his monarch. Therefore we may assume that the sons of Sinagara instigated a rebellion. In 1478 they succeeded in toppling the Kraton, but - if our inference from the contents of the Peṭak charter is correct - the eldest brother, who had led the war died soon afterwards as did his two successors, so that only the youngest brother finally became king. This may have been the prince called "Kertabhūmi" in the *Pararaton.* If this is correct Prince Kertabhūmi of the *Pararaton* would be identical with King Girindrawardhana Dyah Ranawijaya of the charters of Peṭak and Trailokyapuri.

In view of the information about the war against Majapahit contained in the Peṭak charter it may be taken as certain that, although the Kraton fell in 1478, this did not mean the end of the dynasty. The dead king, whose kingship was contested right from the start, was succeeded by a member of the younger generation. A similar development was to take place 200 years later, in 1600 Saka (A.D. 1677), when the Kraton of Mataram was overrun by the Madurese rebel Trunajaya. Susuhunan Mangkurat I, who died soon after the fall of his Kraton, was succeeded by his son Mangkurat II. This prince had made a secret alliance with Trunajaya. The Kraton of Mataram fell and an era came to an end, but the dynasty remained in power. It is not impossible that, in A.D. 1478, Sinagara's sons had made a pact with heads of Muslim communities on the coast and received military assistance. If this is true it would explain one aspect of the contrast between the tradition reflected by the *BTJ* and the account given in the *Pararaton*: the date has been preserved but the interpretation of the facts has changed in the course of time. This means that the Kraton of Majapahit did not fall once, but twice, the first time as a consequence of an internal conflict between members of the old dynasty, a war of succession, the second time because the political centre of gravity shifted to Demak. The rule of Bra Wijaya did not end in 1478, but sometime after the visit of Tomè Pires to Java in 1513.

4. Focus and Function of the Babad Tanah Jawi

How can we explain the contrast between the very brief story of the *Pararaton* and the long and detailed but incorrect account given in the BTJ? The function of both texts was the same, namely to legitimize the rulership of the reigning king. The ideology behind this is most clearly set forth by the court poet Yasadipura II in stanzas 3 to 5 of the major BTJ of 1836 (Ras 1986:247-273):

3. Mangka pangènget amèmèngeti, wajib sajarah ing tanah Ngarab, tuhu ing Jawa tan paé, pamilanging luluhur, pan inguni kalimosadi, pusaka

pinustaka, ing karsa sang prabu, Paku Buwana kaping pat, pinrih aja parbatan wit carita di, aywa nanggung rekasa.
4. Santosaa ri wardaya déning, muktamaté carita punika, winangun lawan khususé, tinurut urutipun, malar dadya tepa-palupi, rikang karsa amarna, nenggih jeng sinuhun, Paku Buwana ping sapta, angluluri anggiting rama narpati, pinrih safangatira.
5. Tumeraha trus ing wuri-wuri, warananing murwèng kawiryawan, wahyaning wahyu wiyosé, mawantua rahayu, yuwanané dènya ngayumi, ring wadya sadayanya, kasub sabiyantu, aywa na sangsayanira, amanggiha suka harja sanagari, déning daṇa naréndra.

which means :

3. As a reminder calling to memory, the Arab pedigree is required, and indeed the Javanese one as well, the enumeration of one's ancestors, which was formerly a charter, an heirloom in the form of a book, is what our king desired, Paku Buwana the Fourth, the beginning of the noble tale should not be subject of debate, lest anyone be troubled.
4. In order that there be no doubt in our hearts concerning the authority of this story, it has been composed in accordance with the facts, following the order of events, so as to become a model and examplar. The person who desired it be composed was His Highness Paku Buwana the Seventh, handing down the writings of his royal father, in order to obtain his blessing.
5. Hoping that for future generations it may become a means of creating prestige, avowing their predestination to rule, so that in perpetual prosperity they may succesfully continue to their subjects every one of them, renowned for their concord, so that they may not suffer and the whole country be happy and prosperous, thanks to the generosity of the king.

It is obvious that in both cases a 'pedigree' was needed in order to legitimize the position of the ruling king, except that, in the case of the *Pararaton,* the events brought into focus were contemporaneous. Consequently the last author of the Pararaton, who probably worked under the patronage of Girindrawardhana Dyah Ranawijaya, did not feel any need to be prolix. He simply added the latest genealogical details deemed to be of political relevance to an already existing text. We may assume that it was this text or a copy of it, which was, in its turn, copied by our scribe of 1522 Saka (A.D. 1600). Since kingship and Hindu-Buddhism were inseparably connected, one can hardly expect any interest on the part of the author of the *Pararaton* for the Islamic share in the military operations. On the contrary, when the last members of the Majapahit dynasty had lost their last stronghold and emigrated to Bali, they took the *Pararaton* with them. For them it would serve as a peerage in their place of exile.

The author of the BTJ version of 1836, Yasadipura II, on the other hand, worked under completely different circumstances. He was employed by Paku Buwana VII, who had ascended the throne after the disastrous

end of the Java War in 1830. Especially after the banishment of his brother, Paku Buwana VI (Susuhunan Ambangun Tapa), by the Dutch, Paku Buwana VII needed a document to strengthen the position of his dynasty. For this purpose he availed himself of the same document that had been used by his father, Paku Buwana IV, when the latter found himself and his dynasty in danger in 1788, but in an adapted and greatly expanded form.

It is obvious that under these circumstances the attention of the court poet responsible was focussed on other events and aspects. Of prime importance for 'his' royal patron were the latter's descent from the founder of the Mataram dynasty, Panembahan Senapati Ingalaga, and the events taking place from 1746 onwards, when Pangeran Mangkubumi withdrew from the newly founded Kraton of Surakarta. In this context, Senapati's descent from the last king of Majapahit was, of course, also relevant, as well as the conversion to Islam and the role played by the *walis*, but as matters more or less taken for granted.

As a consequence of this the historical distance separating the author from the events could have two sorts of effects. On the one hand, the author had to reckon with the story as it had come down to him through successive previous "editions" of the *Babad:* the version of 1680 written by Pangeran Adilangu I, that of c. 1708 by Pangeran Adilangu II, that of 1745 by Çarik Bajra (Tumenggung Tirtawiguna) and, finally, that of 1788 written by Yasadipura I, who worked for Paku Buwana IV (Ras 1987: XLIV-XLIX). On the other hand, the author also had a certain freedom to embroider on the story handed down to him and to bend its theme in the direction desired by his royal patron.

Considering the fact that the story about the conversion of Java to Islam was originally based on oral tradition, we can hardly believe that the version contained in the BTJ is a faithful account of the historical facts. In view of this it is interesting to consider the older version of this story contained in the *Serat Kanḍaning Ringgit Purwa* Volume IX, a text of Pasisir origin, which most probably obtained its present form in Semarang during the first decade of the 18th century and which is therefore contemporary with the lost version of the BTJ written by Pangeran Adilangu II.

5. The Introduction of the Serat Kanḍaning Ringgit Purwa

At first sight the *Serat Kanḍaning Ringgit Purwa* or *Major Serat Kanḍa* (SKRP) gives the impression of being something completely different from both the BTJ and the *Pararaton.* Just as the BTJ it is a book of an enormous size: 9 volumes, together comprising some 1600 pages, with a text written in metric form. The story begins with the pedigree of the kings of Menḍang Kamulan (=Giling Wesi). Nabi Adam, the ruler of Mecca, has many children. All of them, with the exception of Kabil, heed his words. Kabil follows the teachings of the demon, Manik Maya, who is actually Adam's elder brother. Kabil kills his younger brother, Abil, and then leaves Mecca. Manik Maya makes him king of Kaci. Nabi Adam is succeeded as ruler of

Mecca by a younger son called Nabi Sis. Nabi Sis has two sons. The younger one of these, Awas, succeeds his father as Khalifah of Mecca. The elder one, Nurcahya, refuses to obey his father and leaves Mecca. He marries the daughter of Kabil and succeeds him as king of Kaci. Nurcahya is succeeded by his son Nurrasa. Nurrasa has two sons, Sang Hyang Tunggal and Sang Hyang Wenang. After an unsuccessful military attack on Mecca Manik Maya takes all three of them with him to his mountain abode of Ajam Ardi. After their departure Utut, the son of Nurrasa's *patih*, Bilik, becomes king of Kaci. Manik Maya appoints Sang Hyang Wenang as his own successor in Ajam Ardi. The elder brother, Sang Hyang Tunggal, cannot become ruler because he is too ugly. But, since he is clever, he is to become his brother's *patih*. Bilik, Nurrasa's former patih in Kaci, is now made king of Ajam ing Rat, the kingdom at the foot of the mountain which supports the Kraton of Ajam Ardi. Manik Maya goves him the title of Raja Tamhud.

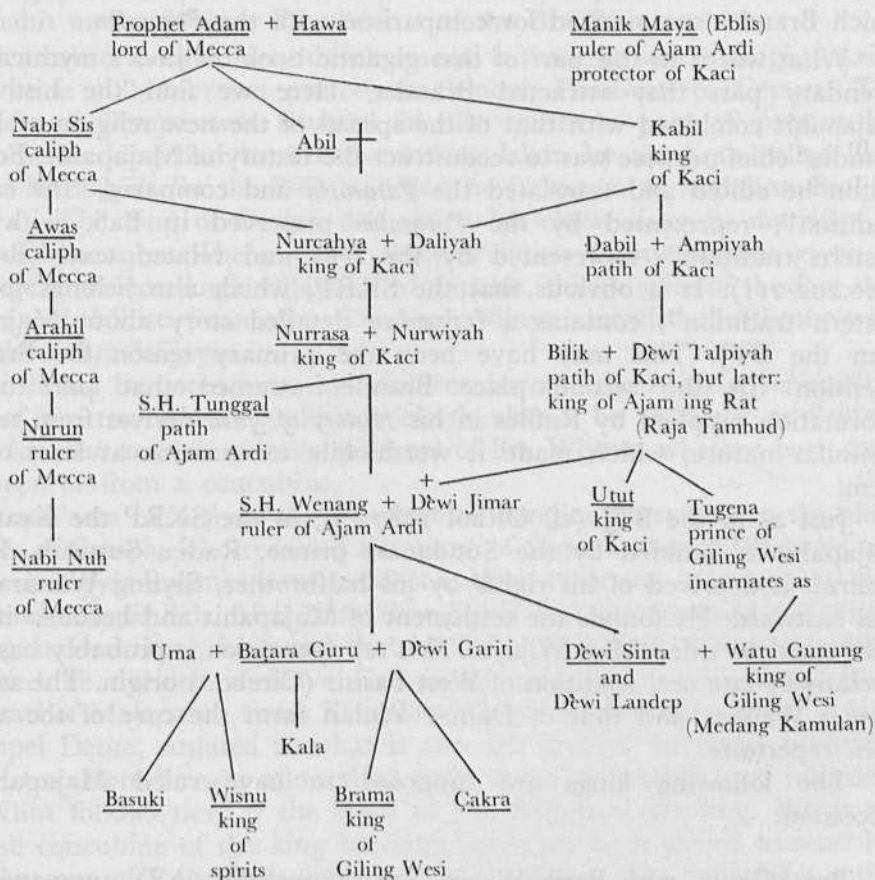
Sang Hyang Wenang has three children: Baṭara Sambu, Dewi Sinta and Dewi Landep. Dewi Sinta is given in marriage to Tugena, the younger son of Bilik (Raja Tamhud). Then comes the deluge. The whole world is destroyed. All people who refuse to follow the religion of the Prophet Noah are to be drowned. Manik Maya, however, saves his followers. After the deluge Manik Maya returns to his mountain abode. He changes Baṭara Sambu's name to that of Baṭara Guru and appoints him as successor to his father, Sang Hyang Wenang. Baṭara Guru has four children: Brama, Sakra, Wisnu, who is an incarnation of Nurrasa, and Basuki.

Raja Tamhud is defeated by the followers of the Prophet Noah. He is driven out of his kingdom, but in turn defeats Bandung Pragosa, the demon ruler of Menḍang Kamulan. Tamhud now becomes king of Menḍang Kamulan, which he renames Giling Wesi. He is succeeded by his son Tugena. Tugena is attacked by Bandung Pragosa's son, Baka. He flees to the forest with his wife, Dèwi Sinta. Here he also marries Sinta's sister, Dèwi Landep.

Baṭara Guru is sad because his power is declining. Many of the gods turn away from him. They become followers of the religion of the Prophet, which obtains the upper hand thanks to the supernatural power of the *walis* (saints acting as apostles of Islam). Sang Hyang Tunggal advises Baṭara Guru to move his mountain to Java. Guru agrees and orders Brama, Wisnu, Antaboga and others to carry the mountain. He himself shows the way. Having arrived at the western tip of Java they proceed eastward. Lumps of rock fall down forming the big mountains of Java. While they are passing the sites of Merapi and Merbabu, Antaboga makes a wrong movement. The island of Java now breaks into two. The eastern part is named Bali. After this a Kraton is built and the minor gods each construct their own residences.

When Baṭara Guru is infromed that Tugena has married his sister, Landep, without asking his permission, he becomes very angry. Tugena is killed. Dewi Sinta, who happens to be pregnant, gives birth to a boy who later receives the name of Watu Gunung.

What follows is the well known story of Watu Gunung who, when he has become king of Giling Wesi, finds himself married to his own mother, Dewi Sinta. In order to escape from this incestuous marriage, Dèwi Sinta incites her husband to attack the Kraton of Baṭara Guru, so that he may be killed by the gods. Watu Gunung is indeed killed by Wisnu. Brama is established in his place as king of Giling Wesi. Wisnu incurs the wrath of Baṭara Guru because he abducts Antaboga's daughter, Dèwi Pratiwi, whom Baṭara Guru had reserved for himself. He is banished to Merapi to become king as the spirits. Later, in their future incarnations of Rawana (Dasamuka) and Rama, Watu Gunung and Wisnu will fight each other again on account of Dèwi Sinta.

PEDIGREE OF BATARA GURU

6. The Serat Kanḍaning Ringgit Purwa on Bra Wijaya and the Propagation of Islam

After this introduction, which fills Volume I of the SKRP, we read through seven volumes of stories which together form the cores of the wayang purwa, the wayang madya and the wayang geḍog repertoires. With other stories, such as those of Aji Saka, Angling Darma, Jaka Bandung, they are arranged in such a way that they constitute the pseudo-history of Java, from the earliest times through a series of dynasties, in an almost endless line of kings supposed to have succeeded each other in history, from Adam up to the conversion of Java to Islam. Hence the name Serat Kanḍaning Ringgit Purwa, i.e. "Story-book of the Wayang Purwa". Via the dynasty of Pajajaran ruling in West Java, we are led to Raden Tanduran, alias Jaka Susuruh, the putative founder of the Kraton of Majapahit. The stories which follow are those which together form the contents of Volume IX, the last volume of the SKRP. These are the ones which Brandes summarized for comparison with the *Pararaton*.

What was it in this part of that gigantic book on Java's mythical and legendary past that attracted Brandes? Here we find the history of Majapahit combined with that of the spread of the new religion of Islam. Brandes' chief purpose was to reconstruct the history of Majapahit. For this reason he edited and translated the *Pararaton* and compared "the eastern tradition", represented by the *Pararaton* preserved in Bali, with "the western tradition", represented by the BTJ and related texts (Brandes 1920:202-211). It is obvious that the SKRP, which also belongs to "the western tradition", contains a far more detailed story about Majapahit than the BTJ. This may have been the primary reason for Brandes' attention. In the second place Brandes assumed that part of the information supplied by Raffles in his *History of Java* derives from texts of a similar nature, which made it worthwhile to examine at least one of them.

Just as in the BTJ (cf. Olthof 1987:17), in the SKRP the Kraton of Majapahit is founded by the Sundanese prince, Radèn Susuruh. Radèn Susuruh is deprived of his rights by his halfbrother, Siyung Wanara, and flees eastward. He founds the settlement of Majapahit and becomes its first ruler with the title of Bra Wijaya. This representation is probably based on a relatively late oral tradition of West Pasisir (Cirebon) origin. The story of Siyung Wanara and that of Damar Wulan form the core of the *wayang krucil* repertoire.

The following kings are supposed to have ruled Majapahit in succession:

Bra Wijaya, with Patih Wirun, 1221-1229 Saka (A.D. 1299-1307);
Bra Kumara, with Patih Wahan, 1229-1234 Saka;
Ardi Wijaya, with Patih Jayasena, later Patih Udara, 1234-1250 S.;
Adaningkung, with Patih Udara, 1250-1267 Saka;
Ratu Kencana Wungu (Prabu Kenya), with Patih Logender, 1267-1270 S.

Mertawijaya (Damar Wulan), with Patih Gajah Mada, 1270-1301 Saka;
Angkawijaya, with Patih Gajah Mada, 1301-1400 Saka.

There is a discrepancy in this summary. Whereas the first six rulers are given normal periods of reign, the last one, Angkawijaya, is supposed to have occupied the throne for no less than 99 years. This is because all the crucial events are supposed to have occurred during the reign of this monarch. His period of reign forms an "era", the era of the advent of Islam on Java.

Brandes begins his abstract with the popular story of Damar Wulan. Radèn Damar Wulan is the son of Patih Udara, the retired chief minister of Adaningkung, alias Bra Wijaya IV. After many battles, in which he defends the realm and its virgin queen, Ratu Kencana Wungu, he is taken in marriage by the queen and becomes king with the name of Mertawijaya. A son is born from this marriage, who receives the name of Angkawijaya. Angkawijaya succeeds his father on the throne and becomes the last ruler of Majapahit as Bra Wijaya VI, the last of the Bra Wijayas.

Central to the imminent developments is the marriage of Angkawijaya, while he is still a crown prince, to Princess Darawati of Cempa. The kingdom of Cempa was situated in the southern part of present-day Vietnam. Its king had been converted to Islam by an Arab called *Raja Paṇḍita* Mustaqīm (in the BTJ tradition he is known as Makdum Brahim Asmara). The king of Cempa had given his eldest sister in marriage to Paṇḍita Mustaqīm. The younger sister, Princess Darawati, was given in marriage to Prince Angkawijaya of Majapahit, this in spite of the fact that he was a Buddhist. Soon after this Angkawijaya ascended the throne with the title of Bra Wijaya.

It should be noted here that children born to the Arab *sayyid* and the elder of the two sisters would henceforth always be reckoned as "elder" (Jav.: *kapernah tuwa*) in relation to those of Bra Wijaya, whether born from his queen or from a concubine.

A son was born from the marriage of Paṇḍita Mustaqīm to the elder princess of Cempa, who received the name of *Sayyid* Raḥmat. When he was grown up *Sayyid* Raḥmat went to Mecca. Here a son was born to him, who was named *Sayyid* Seh. After some time *Sayyid* Raḥmat returned to Cempa. Having arrived there, he found that his father had died. When his mother also died he decided to leave Cempa in order to join his aunt, Ratu Darawati of Majapahit. From King Bra Wijaya he received a grant of land in Ampel Denta, situated in what is now the area of Surabaya bordering on the sea. Here he was allowed to settle down as a teacher of religion.

What follows next is the story of Bra Wijaya's offspring. When the Chinese concubine of the king becomes pregnant he is forced to send her away because of Ratu Darawati's excessive jealousy. The concubine is sent to Palembang. Here she gives birth to a son: Radèn Patah. Ratu Darawati gives birth to three children, a daughter and two sons. The daughter is married to Jaka Sengara, a descendant of Bra Wijaya III. He is appointed Adipati of Pengging with the name of Andayaningrat. The two sons, once grown up, are appointed Adipatis of Madura and Madiun. This is the last

we hear of them. Then Bra Wijaya contracts syphilis. In order to be cured of this illness he sleeps with a Papuan woman. This woman gives birth to a son, Radèn Bondan Kajawan, the ancestor of the later kings of Mataram. Finally two sons are born to a Balinese woman. One; Radèn Klungkung, becomes adipati of Bali and the other, Raden Katong, becomes Adipati of Pranaraga.

7. Focus and Function of the Serat Kanḍaning Ringgit Purwa

It is obvious that this story has no other function than to enumerate the children of Bra Wijaya VI and thus furnish the starting point for the genealógies of later rulers and their descendants. Radèn Patah will succeed his father as supreme ruler of Java, but he will reside in Demak as the first Muslim king. The Adipati of Pengging is to become the grandfather (via Kebo Kenanga) of Sultan Adiwijaya, alias Jaka Tingkir, of Pajang, who succeeds the third king of Demak, Sultan Trenggana, as supreme king of Java. Sultan Adiwijaya of Pajang will, in turn, be succeeded by Senapati, the founder of the dynasty of Mataram. This means that all the future kings of Java are descended from the last ruler of Majapahit. But this is not all this. The Adipatis of Bali, Madura, Panaraga and Madiun may also claim descent from the rulers of Majapahit.

If the Major Serat Kanḍa may thus be styled a peerage providing the background of the ancestors of the later Javanese aristocracy, this is not its only function. Closely interwoven with this story about the children of Bra Wijaya, we find another one, a story which is of special relevance for the later *spiritual* aristocracy of Java. This story is closely connected with the person of *Sayyid* Raḥmat, alias *Sunan Ngampèl*, the nephew of Bra Wijaya from Cempa.

Once *Sayyid* Raḥmat is settled in Ampèl Denta he begins to deploy a whole network of persons engaged in missionary activity. Four *ulama,* all *sayyids,* arrive from Arabia. Number one, *Sayyid* Iskak, at first sight gives the impression of being a failure. He is an uncle of *Sayyid* Raḥmat, or Sunan Ngampèl, as we shall henceforth call him. He is sent out to Cirebon in order to propagate Islam. But, instead of this, he goes to Blambangan, the eastern tip of Java. The country here is suffering from an epidemic. The daughter of the local ruler also falls ill. *Sayyid* Iskak cures her and receives the hand of the princess in marriage. But when he fails to convert the king, *Sayyid* Iskak leaves the country, leaving behind the princess who is pregnant.

Three other Arabs arrive in Ampèl in the wake of *Sayyid* Ishak. They are:

1. *Sayyid* Ibrahim Maulana Mahribi. He too is sent to Cirebon in order to convert the people to Islam. He will become known as *Sunan* Gunung Jati, after the place where he is buried. The second is *Sayyid* Ngali, also an uncle of Sunan Ngampèl. He is sent out to convert Pamalang, near modern Pekalongan. He becomes known under the name of Sunan Geseng. The

third is *Sayyid* Seh Akbar, yet another uncle of Sunan Ngampèl. He is sent to Tuban.

The princess of Blambangan left behind by *Sayyid* Iskak gives birth to a baby. The boy is thrown into the sea, but is miraculously saved and brought up in Gresik by a pious widow. He receives the same name as his father: Raden Iskak. When he is grown up his mother sends him to Sunan Ngampèl to study Islam. He studies with two of Sunan Ngampèl's own sons, Raden Bonang and Raden Drajat. When they have completed their studies, Raden Bonang is sent to Lasem and Raden Drajat goes to Tuban. Raden Iskak, the boy from Blambangan, is married to a daughter of Sunan Ngampèl and placed in Gresik. Here he settles down on the hill Giri and becomes known under the name of Sunan Giri.

Sunan Ngampèl had two other sons, namely *Sayyid* Seh, who was born in Mecca, and Radèn Undung, who was born when his father had only just arrived in Java and had not yet settled down. *Sayyid* Seh is sent to Siti Jenar to propagate Islam and Raden Undung is placed in Kudus with the same instructions. They will become known as Seh Siti Jenar and Sunan Kudus.

Then the son of Bra Wijaya, born of the Chinese concubine, arrives from Palembang with his half-brother, Radèn Kusen, who is the son of Arya Damar, the Adipati of Palembang. Radèn Kusen enters the service of Bra Wijaya and is appointed tax-collector in Terung. Raden Patah goes straight to Ampèl Denta in order to study Islam at the feet of the great master. When he has completed his studies Sunan Ngampèl tells him to go to the west till he finds a place where a fragrant reed grows. This is the place where the future ruler of Java will have his residence. Radèn Patah obeys. He leaves Ampèl and arrives in the forest of Bintara. Here he founds a settlement called Demak, which soon grows into an important centre of Islam. When Bra Wijaya is informed of this he summons him to Majapahit and appoints him Adipati of Demak.

Thus we see that, according to the story told in the Major Serat Kanḍa, the one important centre for the propagation of Islam is Ampèl Denta. Sunan Ngampèl is not only the great organizer of the missionary activity, but he is also the central person with whom the saints, who propagate Islam in Java, are linked by family-ties. And, finally, he is the one who sends the future Islamic ruler of Java to the place where he will establish his Kraton. It was the Muslim princess of Cempa who introduced Islam into the Kraton. But it was the son of her elder sister, the one married to the Arab *sayyid*, who lent Islam *authority*. The post-Majapahit ruling families in Java all trace their descent to Bra Wijaya VI, the last ruler of Majapahit. But the post-Majapahit clerical elite derive their prestige from their ties with Sunan Ngampèl.

It is fairly obvious that the *walis* or apostles of Islam in Java can be identified as the local *ulama* who acted as *khalifah* or *penghulu* in the various Islamic communities along the north coast of Java. In the early Islamic period, except for the figure of Sunan Ngampèl, they were persons of strictly local importance. There are three occasions, however, in which we find the *walis* cooperating. These are: 1. the building of the holy mosque of

Demak; 2. the overthrow of the pagan Kraton of Majapahit; 3. the council in which the heterodox mystical doctrine of Sèh Siti Jenar was condemned and its preacher, himself originally one of the *walis,* sentenced to death.

These events share an important symbolic aspect. The mosque of Demak was the rallying point of the early Muslim community. As the first official place for the *ṣalāt al-jum'a* it symbolized the fact of Java's entrance into the Dār al-Islām, the house of Islam. The overthrow of the Kraton of Majapahit symbolized the victorious end of the *jihād* or holy war against the last *kāfir* king, in other words: the political victory of Islam. The convocation of the council *walis,* finally, symbolized the spiritual victory of orthodox Islam over the remnants of Hindu-Buddhist pantheism. Pantheistic mysticism was, from now on, officially banned.

Observing that the joint action of the *walis* was at the same time both symbolic as well as indispensible for the establishment of the new religion, it is all the more interesting to note that Sunan Ngampèl does not take part in it. Shortly before the building of the mosque he falls ill and dies, in 1328 Saka (A.D. 1406). The nine *walis,* mentioned more than once as a a collective company in the SKRP, are: Sunan Giri, Sultan Cirebon (Sunan Gunung Jati), Sunan Geseng, Sunan Majagung, Seh Lemahbang (Seh Siti Jenar), Sunan Undung (Sunan Kudus), Sunan Bonang, Sunan Drajat and Sunan Kalijaga (407:22-24; 417:2-3).

8. The Serat Kanḍaning Ringgit Purwa on the Fall of Majapahit

When the building materials for the mosque have been collected the Adipati of Bintara has a meeting with the nine *walis.* They discuss the possibility of the Adipati of Bintara instigating a rebellion against Bra Wijaya. Sunan Kalijaga objects. Bra Wijaya may be a Buddhist monarch, but he has never shown himself ill-disposed towards Islam. Sunan Giri decides that Sunan Kudus should go out and take action against Buddhism, while the other *walis* occupy themselves with the mosque. Sunan Kudus leaves, taking 1,000 armed men with him, but fails. The mosque is completed in 1329 Saka (A.D. 1407). Sunan Giri now sends Sunan Kudus out again; this time he must try to convert the remaining heathen Adipatis to Islam. The Adipatis of Klungkung (Bali), Madura and Panaraga refuse. Bra Wijaya sends out Patih Gajah Mada against Sunan Kudus. Sunan Kudus suffers defeat and is forced to retreat. The *walis* discuss the matter in the mosque. Sunan Gunung Jati proposes that a second mosque be built first in Cirebon, as a female counterpart to the male one in Demak. The *walis* agree. The mosque in Cirebon is completed in 1333 Saka (A.D. 1411). [1]

Back in Demak Sunan Giri proposes that all the *walis* send their sons to combat Majapahit. The Adipati of Bintara sends his grandson, Raden Panḍan Arang. The fighting is fierce. Both sides suffer heavy losses. Sunan

[1] It should be noted that the dates in the SKRP are completely erratic.

Kudus is killed by the Adipati of Terung, who, although a Muslim himself, remains loyal to Bra Wijaya. On the Majapahit side Adipati Andayaningrat falls. The Adipati of Bintara leads the Muslim army back to Demak. Sunan Giri proposes that Sunan Kudus be succeeded as commander by his son, Raden Iman. Radèn Iman now receives his father's title of "Sunan Kudus". Sunan Giri gives him his *kris*, Suradadi, which should be handed down to his son, Radèn Makripat. It will produce a swarm of wasps. Sunan Gunung Jati gives his breastplate (*baḍong*), which will produce a host of mice. Arya Damar of Palembang offers a box, which in battle will emit rain, wind and demons to fight the enemy.

The Muslim army attacks and, when the miraculous weapons are deployed, the Buddhist forces panic and are defeated. Bra Wijaya leaves his Kraton and flees to Sengguruh (Malang), with his family. The Adipati of Terung submits to Sunan Kudus. In the company of the Adipati of Terung, Sunạn Kudus arrives in Demak. He reports as follows:

415:1 Sunan Kudus umatur pan manis, langkung nuwun sebda ki dipatya, kawula ingutus mangké, angerbasèng pupuh, Majalengka sri narapati, ing mangke wus jengkar, larot ing Sengguruh, atilar keḍatonira, donyabrana katura ki adipati, lawan ḍuwung pusaka.
2. Sengkelat wau ingkang nami, lan senjata mariyem sedaya, punika kang kantun reké, ki dipati amuwus, sun tarima reké ki bayi, sedaya pakaryanya, sanak ngong sedarum, pancatanḍa manembah, pan kawula ngaturaken pati urip, katura panungkul ingwang.
3. Ki dipati angandika aris, sun tarima yayi nungkulira, payo paḍa ngadegaké, agama sukci iku, ki dipati matur ngabekti, kawula pan sandika, tan lengganéng kayun, ki dipati malih nebda, kyai bayi ing Kudus bạgeén aglis, donya brana banḍangan.
4. Sunan Kudus sandika turnèki, wus binagi banḍangan sadaya, warata wadya sakabèh, sinengkalan puniku, kèngserira sri narapati, Bra Wijaya punika, ḍateng ing Sengguruh, muka terus lena nata (1399), karya kuṭa Bra Wijaya pan puniki, kanṭi lawan kang putra.
5. Adipati Kalungkung ing Bali, miwah wau patih Gajah Mada, wadya kang isih Budane, kang ḍerek saṇg aprabu, dyan warnanen ki Adipati, Bintara pan ingangkat, panembahan iku, Jimbun wau jajuluknya, ingidenan sagunging para wali, angratoni agama.

Or in translation:

1. Sunan Kudus said politely, "Thank you very much for your words honourable Adipati. I was sent out to wage war against the ruler of Majapahit. He has removed himself, driven away to Sengguruh, abandoning his Kraton. His treasures be offered to you, Adipati, with the heirloom kris.
2. Named Sengkelat, and all the guns and cannon, which were left behind, the Adipati said, thank you young man, for all that you and my relatives have done." The tax-collector (Adipati Terung) made the

sembah (and said), "I place my life and death in your hands, and offer my submission."

3. The Adipati said graciously, "I accept your submission, Brother. Come let us establish, the holy religion." The Adipati (of Terung) said with a sembah, I shall do as you wish, "I have no objections." The Adipati (of Bintara) continued, "My friend of Kudus, hasten to hand out to everyone his share of the booty."
4. Sunan Kudus said, "As your command." The booty was distributed, an even share for every soldier, expressed in chronogram, the flight of King Bra Wijaya, to Sengguruh was (in the year), "the overlord died at once" (1399). Bra Wijaya built a stronghold with his son.
5. The Adipati of Klungkung in Bali, Patih Gajah Mada and the remaining Buddhist forces, who were still faithful to the king. And now there will be a description of how the Adipati of Bintara was created *panembahan,* Jimbun was his usual title. He was inaugurated by all the *walis,* as supreme head of religion.

We observe that the fall of Majapahit is described here in a very different way from the sketch given by Yasadipura II in the Major BTJ. In the first place, it is not the *walis* who lead the victorious army, but the second generation with Sunan Kudus as their commander-in-chief. The *walis* stay behind in Demak, together with the Adipati of Bintara. In the second place it is not by force of arms that Majapahit is vanquished, but its defeat was due to wasps, mice and the rain and wind plus a host of demons. One is tempted to ask: if there was any fighting at all or was it indeed a Muslim forces which that caused the fall of the Kraton in 1399 Saka?" A serious discrepancy in this story is that the king of Majapahit does not die when his Kraton falls, but moves his court to Sengguruh. This means that the Adipati of Bintara is not the successor of the king to Majapahit, at least not at this moment. However, this is not yet the end of the story. One year later an attack is launched against Sengguruh and this definitely brings the end of the empire. It is depicted in the following way:

416:4. Mung sasasi juritira wadya Buda, kathah ingkang ngemasi, weneh manjing agama, énjing mengsah ing yuda, Bra Wijaya minggah aglis, ḍateng panggungan, ningali putra jurit.

5. Bra Wijaya ngandika jroning werdaya, wus pesṭi pulung Jawi, aneng putraningwang, dipati ing Bintara, suka lila awak mami, sok aja kaliha, kang dadi ratu Jawi.
6. Kapilaré yèn ingsun mèlua yuda, tan ana asilneki, angur alolosa, ingsun ing Bali énggal, sigra teḍak sri bupati, buḍal mangétan, nabrang segara Bali.

And this means:

4. After only one month of fighting, the Buddhist forces had lost many killed, while others were converted, and then the following day

engaged in battle (on the other side). Bra Wijaya quickly climbed the tower, and looked at his fighting sons.

5. Bra Wijaya said to himself, "It has been predestined that the *pulung* (star of royal fortune), should take its place above my son, the Adipati of Bintara. I accept this. There should not be two kings of Java.
6. It would be childish if I took part in the battle. It would be fruitless. It is better for me to escape, at once to Bali. The king descended quickly and departed in an easterly direction, crossing the sea to Bali.

The year when this event is supposed to have taken place is given in Stanza 14, which reads as follows:

14. Sirna ilang kertaning bumi (1400), sangkalanya sang aji, Bra Wijaya lagya, Sengguruh keḍatonnya, sirna ḍateng nagri Bali, ingkang amaca, ing seratipun kalir.

Which means:

14. Ended and lost are law and order in the world (1400 Saka). This is expressed in chronogram the time when the king, Bra Wijaya, at the moment when his Kraton at Sengguruh was lost went to Bali. O you who read this book all of you.

At first sight there seems to be an unbridgeable gap between the account of the fall of Majapahit as given in the Major BTJ and that contained in the Major *Serat Kanḍa*. But the difference diminishes as soon as we realize that the story about the fall of Majapahit being brought by the wasps also occurs in the BTJ, only in a different place.

In Canto 16 of the Major BTJ (cf. Olthof 1987:28-29) we are told how Bra Wijaya orders his Patih, Gajah Mada, to attack Giri, because Sunan Giri is becoming too powerful. While the Majapahit army is threatening Giri, the old Sunan launches his kris into the air, which then, of its own accord, attacks the enemy. After his death, Sunan Giri is succeeded by his grandson Sunan Prapen. Bra Wijaya again sends an army. The Giri forces are defeated and flee. The Majapahit commanders decide to desecrate the grave of Sunan Giri. The two disabled men guarding the grave are forced to exhume the body of the dead *wali*. When the coffin is opened a host of wasps escapes and attacks the Majapahit army. The men take to their heels and return to Majapahit. But they are followed by the wasps, which attack everybody in the town. Bra Wijaya and all his people are forced to leave the town. When Sunan Prapen hears this he sends people to demolish all the buildings so that they may be used to rebuild Giri. After this there is peace until Bra Wijaya sends the Adipati of Terung to Demak in order to summon the Adipati of Bintara to pay homage at court. The Adipati of Bintara refuses. The Adipati of Terung goes over to the party of Demak and then all the Muslims rally for the final attack on Majapahit.

Comparison betwen the two stories about the fall of Majapahit, that of the BTJ and that of the SKRP, shows that they must both derive from

the same tradition, most probably an oral one. They share all the principal elements, but these elements do not occupy the same places in the total structure of the story. They have also been given a different meaning. The story about the wasps causing the temporary "fall" of Majapahit in the BTJ has no other function than to demonstrate the miraculous powers of Sunan Giri, even after his death. In the SKRP it demonstrates the involvement of the Muslim forces in the first "fall" of Majapahit.

Considering these facts it does not seems too hazardous to infer that Majapahit did indeed fall twice. But, contrary to the testimony of the BTJ and the SKRP, we must assume that the first time was in A.D. 1478 (1400 Saka) and that this did not change the balance of power. The second time was later and was merely an outcome of a shift in the balance of power that had already occured. The part played by the Muslim forces in the events of A.D. 1478 must have been purely symbolic. The second time it must indeed have been the army of Demak which defeated the last supreme Hindu-Buddhist ruler of Java. If we have to pinpoint a date for this event, it seems reasonable to accept the year A.D. 1527 proposed by De Graaf and Pigeaud (1974:56-59). In this year the ancient capital of Keḍiri (Daha) is supposed to have been conquered by the army of Demak. This is in agreement with reports from outside mentioned earlier in this article. According to the sources consulted by De Graaf and Pigeaud, Sengguruh fell much later, namely in A.D. 1545. The relevance of this date for us is that Sengguruh (Malang) may have been the last stronghold defended by people claiming to represent the traditions of Majapahit. At the same time it would be the *terminus a quo* for an oral tradition about the fall of Majapahit.

9. An Evaluation of the Serat Kanḍaning Ringgit Purwa

The moment has now arrived for the requisite final evaluation of the SKRP as a text and of the traditions contained in it. What sort of text is this Major Serat Kanḍa and how is it related to the BTJ?

For a correct assessment we have to look into: 1. the contents of the text; 2. focus and tendency; 3. structure; 4. characteristic differences with the BTJ; 5. problems of function and message.

The 'contents' of the SKRP have been summarized above. The text is a gigantic pedigree of the supreme kings who ruled over Java from Adam to Bra Wijaya. There is a remarkable relationship to the BTJ. The pedigree contained in the SKRP is almost identical with that given in the first pages of the BTJ, but with one essential difference. The pedigree of the BTJ is almost completely unadorned. It is a list of names, practically without biodata. Only the stories of King Watu Gunung and Siyung Wanara, which fulfill a special function, are interspersed. (Ras 1986 and 1987). The pedigree in the SKRP, however, is fully "dressed up". The persons supposed to have been supreme rulers of Java and their ancestors are placed in their full mythical contexts. They are not just mentioned as items in a list but depicted as protagonists in a story, playing their roles in the

succession of generations. And these stories in turn are arranged in a quasi-historical order. Taken as a whole they sketch "the ancient history of the Javanese world". This raises the question "which is older, the unadorned pedigree of the BTJ or the dressed up pedigree of the SKRP?"

In both texts the reign of the last king of Majapahit receives extra attention, but the place of this episode in the total context is different. In the BTJ it only represents an intermediate, though indispensable, stage, because here the link is forged between the founder of the Mataram dynasty and the last ruler of Majapahit. In the SKRP, on the other hand, it forms the final stage. It contains a very circumstantial account supplying names and backgrounds of all persons belonging to the early Pasisir elite, both royal and clerical. In the BTJ the story further unfolds, becoming more and more involved after what could be styled "the Bra Wijaya episode". In the SKRP the narrative covering the reign of Bra Wijaya is the final part of the book, the apotheosis. The SKRP peters out where the BTJ begins to take shape as a chronicle, namely the story of Jaka Tingkir as future king of Pajang. This is the end of what Brandes styled "the Babad Demak". Considering the way in which the BTJ and the SKRP each try to tell the story of the kings of Java, we must conclude that the SKRP should be seen as 'complementary' to the BTJ: what is per force sketched in bare outline or only hinted at in the BTJ, because that text is primarily the chronicle of the realm of Kartasura (1677-1742), is narrated in full detail in the SKRP. This means that if we wish to know exactly how the kings of Java are supposed to be descended from Adam, what their relationship to the gods of the Hindu-Javanese pantheon is and to the heroes of the wayang theatre, how the descendants of King Angling Darma emigrated from Kodrat (Gujerat) to Java, who the nine *walis* are and what they are supposed to have done, and so forth, we have to open the SKRP. In conclusion we can say that the BTJ and the SKRP derive from the same tradition. The SKRP is an elaboration of that part of the BTJ which deals with the mythical and legendary past.

Having observed this we should now consider the question of *focus* and *tendency*. In the Babad Tanah Jawi attention is focussed on the descent of Senapati, the founder of the Mataram royal house. The author is interested in demonstrating the legitimacy of his rulership and that of his descendants, the kings of Kartasura. The pedigree is functional in this, especially the link with Bra Wijaya. But, besides this, his relationship to Sultan Adiwijaya of Pajang (Jaka Tingkir) is also important as is that to Ratu Kidul, the queen of the Southern Sea and ruler of the spirit world. These points do not even occur in the SKRP, because the story ends when Jaka Tingkir has become Adipati of Pajang, before the violent death of the Adipati of Jipang, Arya Penangsang. The most conspicuous of the *walis* is Sunan Kalijaga, the ancestor of the Pangerans of Adilangu. The problems of early Islam receive only passing attention.

The author of the SKRP shows a much broader interest. Like the author of the BTJ he is interested in the offspring of Bra Wijaya. But, whereas the author of the BTJ only furnishes details about the ancestors of future rulers, especially those of Mataram, the SKRP Vol. IX can be styled

a peerage for all the noble families of the 17th century. We hear about the ancestors of Jaka Tingkir and those of the ruling families in Madiun, Panaraga, Madura and Bali. We are told about the *walis*, their special ties with Sunan Ngampèl and their apostolate. We are informed that the war against Majapahit was mainly the concern of the senior and junior Sunan Kudus. We hear about the heterodox views of Seh Siti Jenar and Pangeran Panggung and how these mystics were sentenced to death.

In the story about the building of the mosque of Demak an important role is played by Sunan Kalijaga. When it transpires that the newly built mosque does not quite face in the direction of Mecca, Sunan Kalijaga succeeds in remedying this by supernatural means. By doing so he is the person who makes it possible to perform the congregational prayers, in particular the Friday prayers, in the correct way in the new centre of political power. This story is told in the BTJ as well as in the SKRP. But in the SKRP we hear more about this *wali*. As a *wali*, Sunan Kalijaga comes into prominence rather late. Although, as a son of Tumenggung Wilatikta, he is a brother-in-law of Sunan Ngampèl, he does not study at the feet of this holy man, but becomes a pupil of Sunan Bonang. Moreover it is Sunan Bonang, not Sunan Ngampèl, who "ordains" him and it is Sunan Bonang and Sunan Gunung Jati who emphatically declare that he is to become "the seal of the *walis*". His special ties with Demak are emphasized by the story that the sultan of Demak travelled to Cirebon, where Sunan Kalijaga was practising asceticism, in order to invite him to come and settle down in Demak. Upon arrival, when invited to choose a site for his residence, he decided on the place called Kadilangu. This is, as we know, the place where, in the Kartasura period, the Pangerans of Adilangu had their residence as guardians of the tomb of this saint.

There is one other aspect of the SKRP which deserves attention. In Canto 412 we are told how, after the completion of the mosque of Cirebon, the *walis* assemble in the mosque of Demak and discuss the war against Majapahit. Sunan Giri proposes that each of them appoint one of their own sons to join the troops in order to make their involvement more visible to the common people. The son of Radèn Sabrang Wétan, grandson of the Adipati of Bintara, Radèn Madi Panḍan, takes part in the expedition leading a force of 300 men. In Canto 414, after the first victory against Majapahit has been won, Sunan Bonang proposes that Radèn Madi Panḍan, here for the first time also called Ki Panḍan Arang, be sent to Pulo Tirang in order to convert the heathen ascetics and to cultivate the soil, because, he foretells, this place is to become a great city. The references to Ki Panḍan Arang recur and grow in length and emphasis. Ki Panḍan Arang becomes Pangeran Panḍan Arang. Pulo Tirang receives the name Semarang. Finally, after he has risen to the position of Adipati Semarang, Panḍan Arang decides to retire in the village of Bayat in order to devote himself to religious practices. He proposes that Semarang be entrusted to his younger brother, Radèn Ketip. When he reports his intentions to the Sultan of Demak, the latter agrees and confirms Raden Ketip in his new position. In conclusion we may say that the BTJ focusses primarily on the roots of the Mataram dynasty and those of the Pangerans

of Adilangu. The SKRP provides information relevant to all the main branches of the 17th century ruling elite and clergy, with special attention devoted to the Adipatis of Semarang.

As far as its 'structure' is concerned, the SKRP shows one remarkable feature. The text begins with a story about the descendants of Adam and their dealings with Manik Maya. Adam is the first prophet of the Islamic tradition and is ruler of Mecca. Manik and Maya are known from traditional Javanese cosmogony (See Hollander 1852) as names for Baṭara Guru and his ugly, but wise and powerful, elder twin-brother Semar. In the SKRP Manik Maya is one personage and is also called Ihdajil, Eblis or the Devil. He is older than Adam and claims to have created the world. Adam's elder son Kabil (Cain) comes in conflict with his father. He flees to Manik Maya for protection and is given Kaci for a residence. The same happens with Adam's grandson, Nurcahya, who marries Kabil's daughter and succeeds him as ruler of Kaci. Manik Maya henceforth acts as the powerful protector of the rulers of Kaci. Adam's more obedient descendants, who follow the teachings of Islam, become Caliphs of Mecca. Nurcahya's son, Nurrasa, wages war against Mecca, but he loses this war and is then brought by Manik Maya to the latter's mountain abode of Ajam Ardi. His patih, Bilik, becomes ruler of Ajam ing Rat, the kingdom on earth at the foot of the mountain of Ajam Ardi.

At first sight this story seems a confused mixture of elements borrowed from traditional Javanese cosmogony and the cosmogony of Islamic tradition. It becomes explicit, however, as soon as we recognize it as a meaningful prelude, hinting in an allegorical way at the events which form the topic of Volume IX, namely the struggle between Islam and Hinduism. Sandwiched between this prelude and the story told in Volume IX, we find the body of the text covering the various periods which separate the primeval beginning from the apotheosis, the ultimate victory of Islam, but but preserving the cultural legacy of the past. This sandwich structure is a feature which we have also observed in the BTJ (Ras 1986:260/4).

What are the identifications we have to make? First of all we should realize that Kaci is to be identified with Kāñcī, the well-known centre of Brahmanical and Buddhist learning in South India which, for a long time, served as capital for the kings of the famous Pallawa dynasty. Manik Maya, the patron of Kaci, is older than Adam, because Hinduism is older than Islam. Transposed to Java we can identify the rulers of Kaci with those of Majapahit, the centre of Hindu-Buddhism in Java, while the Caliphs of Mecca as followers of the teachings of the Prophet Adam can be identified with the rulers of Demak. Although there is a war going on between them, the rulers of Mecca are united by family-ties to those of Kaci. However the former are to win this war because they represent the most recent line.

A surprising detail in this story is that three times a descendant of the Prophet Adam marries a female descendant of Manik Maya. These marriages, however, no longer seem so strange when we realize that in principle Adam and his descendants represent the Lord of Heaven, while those of Manik Maya or Eblis represent the Lord of the Underworld. Marriages between a prince associated with heaven and a princess

associated with the netherworld are a normal feature in Indonesian myths of origin. The BTJ contains a parallel in the marriages of both Senapati and Sultan Agung with Ratu Kidul, the female ruler of the spirit world.

After the deluge (read: the fall of Majapahit) the son of Nurrasa, Sang Hyang Wenang, with his relatives and followers, is saved by Manik Maya. Sang Hyang Wenang is made king of Ajam Ardi, Manik Maya's Kraton (on Mount Penanggungan in East Java?).

Sang Hyang Wenang is the father of Dèwi Sinta, the female embodiment of the Javanese soil. Now and then this soil falls into the hands of the wrong party, as does Dèwi Sinta herself, and this causes a *gara-gara* or cosmic upheaval. The man who wrongfully possesses Dèwi Sinta must be opposed by Wisnu, the son of Sinta's brother, Baṭara Guru. The story of King Watu Gunung, which follows the pedigree of Wisnu, both in the SKRP and in the BTJ, is exemplar of this. It is a *ruwat* story, performed to bring to an end the state of taboo in which the Javanese world is locked and thus clear the way for the beginning of a new cosmic cycle.

This opening story of the SKRP contains a double message. In the first place it emphasizes the fact that, in Javanese culture, the Hindu heritage and the new religious faith of Islam should be considered as inseparable as the ancestral couple in the pedigree. Via Wisnu's brother, Brama, the rulers of Java are descended from Sang Hyang Wenang's son Baṭara Guru, the head of the Hindu-Javanese pantheon. But the war of Kaci against Mecca is lost. Mecca holds the future. In the second place this story predicts that, at certain intervals, there will be a *gara-gara,* namely when the wrong person possesses Sinta, in other words, when the wrong person seizes power in the Javanese world.

The stories of Arjuna Wijaya (Arjuna Sasrabahu), King of Maospati, and Rama, Prince of Ayodhya, both incarnations of Wisnu, fighting the demon King Rahwana (Dasamuka) of Langka, who is an incarnation of Watu Gunung, are variations on the same theme and should therefore be considered as repetitions strengthening the emphasis. The pedigree itself is continued by the Panḍawa story, because via Parikesit, Arjuna and Palasara the Javanese kings are descended from Baṭara Guru.

10. Conclusion

If we consider the contents, the focus and the structure of the SKRP and try to determine when and where it was written, we can establish the following facts:

1. The SKRP is clearly complementary to the BTJ. It treats at length that part of Java's past, historic or mythic, which is treated only briefly in the BTJ.
2. Whereas the BTJ has one main focus, namely the descent of the kings of Kartasura and the legitimacy of their rulership, the SKRP has a broader scope. It can be styled a peerage of the Javanese ruling families who claim descent from Bra Wijaya, as well as of the clerical elite of the 17th century.
3. In the BTJ the *wali,* Sunan Kalijaga, receives extra focus, which indicates involvement of his descendants, the Pangérans of Kadilangu in

Demak, in its textual history. In the SKRP not only Sunan Kalijaga but also Ki Panḍan Arang, who is depicted as the first Adipati of Semarang, is accorded a prominent place. This is of special relevance for those who claim descent from Ki Panḍan Arang, alias Sunan Bayat.

Among the persons claiming descent from this holy man we find in the first place the family of Yudanegara, which for generations has been among the most influential in the Eastern Pasisir. This family furnished a long succession of *bupatis* who ruled Semarang and adjoining territories under Dutch supervision from 1682 onwards (De Graaf 1978:296-309).

In 1703, when Pangeran Puger was in danger of being murdered by his nephew, Susuhunan Amangkurat III, he took refuge in Semarang. Here he was welcomed by the governor, Yudanegara. In 1704, when sufficient support had been rallied, Pangeran Puger was proclaimed king of Kartasura with the title of Paku Buwana (I). At the inauguration ceremony organised in the *kabupaten* the coronation formula (*donga karatyan*) was pronounced by Panembahan Wujil, alias Pangéran Adilangu II, who had his permanent residence in Demak. The political set-up surrounding this coronation was the making of the Bupati of Semarang, Yudanegara. In 1705 Kartasura fell into the hands of Paku Buwana I. Yudanegara was created Adipati Sura Adi Menggala, and Semarang was made the capital of the Eastern Pasisir.

It is at this point in the history of Java that we find all the elements needed to explain the curious relation between the BTJ and the SKRP. The new king, Paku Buwana I, needed a new version of the Babad in order to strengthen his dynastic position. This version would be written by Pangeran Adilangu II, son of Panembahan Natapraja and 6th generation descendant of Sunan Kalijaga (Ras 1986:260; cf. Dajadiningrat 1913:218). It goes without saying that this version would betray a rather strong Pasisir influence, both in style and contents of the text. At the same time the brand-new Adipati of Semarang, who had risen to a position of semi-independence, was in need of a pedigree, a document proving that he was worthy of his new and exalted position. What could serve this purpose better than a book dealing with the history of the Pasisir as it was remembered at that time, a book in which the Yudanegara family was, via their famous ancestor Ki Panḍan Arang, linked to the illustrious sultans of Demak and through them to the last Bra Wijaya, the legendary ancestor of all the families belonging to the 17th century political elite in Java. In view of this the most likely place and period of composition of the SKRP are Semarang and the first decade of the 18th century. This means that the SKRP was written at the same time as the version of the BTJ composed by Pangeran Adilangu II. Semarang, as a place of literary activity, has not received much attention up to now. Yet C.F. Winter's informant quoted in Conversation no. 73 of his *Javaansche Zamenspraken* (1848) mentions an "adipati ing Semawis" (N.B.: of the Surakarta period) as the author of the Serat Angling Darma. Was he inspired by the contents of Vol. VII of the SKRP?

By comparing the contents of the *Pararaton* with those of more modern sources, such as the BTJ and the SKRP, Brandes hoped to obtain a more

complete and accurate picture of Javanese history in the 14th and 15th centuries. At the same time he hoped to gain a deeper insight into the evolution of Javanese historiography. By assuming that the *Serat Kanḍa and Babad* were virtually the same thing and that they could just as well be styled *pepakem*, i.e. a handbook for puppeteer or poet (Brandes 1920:209), Brandes lost sight of the fact that, after all, they are different books, composed for different audiences. He did not compare the structures critically and try to establish the function of the texts concerned. Consequently his hypothesis concerning their textual history was bound to be incorrect.

The *Pararaton,* BTJ and SKRP are all three peerages, lists of aristocrats with their lineages, but they are also works of literature. They possess a specific structure aimed at specific effects. Also they were written at different times and for different people. In view of this it is only natural that they have different focusses. The *Pararaton* is a document meant to bear witness to the legitimacy of the Majapahit rulership after A.D. 1478/1481. We may assume that it has not undergone really great changes since that time. The BTJ is a book meant to attest to the legitimacy of the rulership of the kings of Mataram and those of Kartasura. It has been rewritten quite a number of times and, in its latest form, dates from 1836. The SKRP is definitely older. It was conceived as an amplification of the BTJ version created by Pangeran Adilangu II in the early 18th century, namely that for part of the text which provides information of such a succinct nature that it was not really informative. In addition the SKRP furnished the pedigree needed by the Adipatis of Semarang, who claimed descent from Sura Adi Manggala I (1682-1721) and through him from the saint, Panḍan Arang, and the kings of Demak.

Of these three books only the SKRP deals with the Pasisir period in full detail. The author is not merely interested in furnishing the necessary genealogical details for later generations of elite groups, both political and clerical. He also tries to sketch how the religion of Islam came to Java and how it was propagated. Furthermore he tries to furnish an ideology. In the first part of his book he attempts to give a premonition of things to come, namely the developments described in Volume IX leading to the ultimate and essential victory of Islam over Hindu-Javanism. However, the *ruwat* strory of King Watu Gunung, who was married to his own mother, followed by the *ruwat* stories of Arjuna Wijaya (Arjuna Sasrabahu) and Rama, form a convincing testimony that traditional Javanese culture with its meaningful old mythology remain indispensable, even to modern Muslim generations, as long as these wish to delineate themselves as Javanese. By linking the Javanese kings of modern times to the rulers of yore, the author stresses the fact that Javanese kingship has its roots in the pre-Islamic past. Hence, of necessity, Javanese court life will always be an aesthetic compromise between ancient cultural traditions and modern Islam.

Appendix

The Major Babad of Surakarta, canto 17, stanzas 1 — 7 (the Leiden Codex Or. 1978, copied from the original with special permission of H.M. Paku Buwana VII).

References

Albuquerque, Alfonso d'
1557 *Cartas de Alfonso de Albuquerque.* Reprint: Lisbon 1884.

Babad Tanah Jawi
1939-1941 *Babad Tanah Jawi.* 31 Vols. Serie no. 1289-1289 dd. Cantos 1-235 of the Major Babad Tanah Jawi of Surakarta. Balé Pustaka. Batawi Sèntrem.

Barbosa, Duarte,
1550, 1554 *The Book of Duarte Barbosa.* New edition: London 1921, Dames/Hackluyt Society. See also *ENI* s.v. Barbosa.

Barros, João de
1552 & 1553 *Da Asia,* Decades I and II. New edition (4 Dec.): Lisbon 1777-1778. See also: *ENI* s.v. Barros.

Brandes, J.L.A.
1897, 1920 *Pararaton (Ken Arok) of Het boek der koningen van Tumapĕl en van Majapahit.* Verh. Bat. Gen. van Kunsten en Wetenschappen. Vol. 62. 's-Gravenhage: M. Nijhoff.

BTJ, see: *Babad Tanah Jawi* 1939-1941.

Castanheda, F.L. de
1551-1561 *Historia do Descobrimento e conquista da India.* New edition: (8 vols.): Lisbon 1833. See also *ENI* s.v. Castanheda.

Cortesão, A.
1944 *The Suma Oriental of Tomé Pires.* An account of the East from the Red Sea to Japan, written in Malacaa and India in 1512-1515, translated ..., and edited by Armando Cortesão. 2 Vols. London: Hackluyt Society.

Damais, L. Ch.
1956 "Les tombes musulmanes datees de Tralaya". *BEFEO* 48: 353-415.

Djajadiningrat, Hoesein
1913 *Critische Beschouwing van de Sadjarah Banten.* Haarlem.

Drewes, G.W.J.
1968 "New light on the coming of Islam to Indonesia?" *BKI* 124:433-459.

ENI
1917-1921 *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie.* 2nd Edition. 's-Gravenhage: Nijhoff.

Graaf, H.J. de
1978 "De Regenten van Semarang Ten Tijde van de V.O.C., 1682-1809". *BKI* 134:296-309

Graaf, H.J. de en Th. G. Th. Pigeaud
1974 *De Eerste Moslimse Vorstendommen op Java; Studiën over de Staatkundige Geschiedenis van de 15de en 16de Eeuw.* s'-Gravenhage: M. Nijhoff.

Hollander, J.J. de
1852 "Manik Maja; Een Javaansch Gedicht (tembang)". *VBC* 24.

Major Babad Tanah Jawi, see *Babad Tanah Jawi* 1939-1941.

Major Serat Kanḍa, see: *SKRP*, 1985-1988.

Noorduyn, J.
1978 "Majapahit in the Fifteenth Century". *BKI* 134:207-274.

Olthof, W.L.
1941, 1987 *Babad Tanah Jawi.* 2 Vols. (Javanese text and Dutch translation). 2nd ed. Dordrecht: Foris Publications.

Raffles, TH. S.
1817, 1830 *The History of Java.* 2 Vols. London. Reprinted in Kuala Lumpur 1967: Oxford University Press.

Ras, J.J.
1986-I "Hikayat Banjar and Pararaton; A Structural Comparison of Two Chronicles". In: *A Man of Indonesian Letters, Essays in Honour of Professor A. Teeuw* (ed. C.M.S. Hellwig and S.O. Robson). Dordrecht: Foris Publications.

1986-II "The Babad Tanah Jawi and its Reliability; Questions of content, structure and function". In: *Cultural Contact and Textual Interpretation.* Papers from the *Fourth European Colloquium on Malay and Indonesian Studies.* Dordrecht: Foris Publications.

1987 "Betekenis en Functie van de Babad Tanah Jawi". In: W.L. Olthof, *Babad Tanah Jawi.* Vertaling IX-LIV. Dordrecht: Foris Publications.

Rouffaer, G.P.
1899 "Het Tijdperk van Godsdienstovergang (1400-1600) in den Maleischen Archipel". 1e Bijdrage: "Wanneer is Madjapahit Gevallen?" *BKI* 50:111-199.

Serat Kanḍa, see: *SKRP*, 1985-1988.

SKRP
1985-1988 *Serat Kanḍaning Ringgit Purwa*. Transliteration of the Leiden Ms. LOr 6379. 9 Vols. Jakarta: Djambatan.

Soerjanagara, K.P.A.
1864 *Babad Sangkalaning Momana*. Manuscript in collection KITLV, Leiden (Copy of Ms. Batav. Genootschap).

Winter, C.F.
1848 *Javaansche Zamenspraken*. 2 vols. Amsterdam. 5th Edition Leiden (1911): Brill.

KHOTBAH H. SYEKH ASY-SYA'RĀWĪ: SIGNIFIKASI POLITIKNYA

Johannes J.G. Jansen

Tidak banyak orang yang dapat menyamai pengkhotbah Mesir H. Syekh Asy-Sya'rāwī (*1911) dalam jumlah artikel yang ditulis, khotbah yang disampaikan, dan wawancara yang telah diberikannya. Memang luar biasa bahwa walaupun begitu banyak yang telah ia hasilkan, sukar sekali untuk menentukan kedudukannya dalam spektrum politik agama di Mesir. Baru-baru ini dalam bulan Mei 1988, bahkan majalah *The Economist*[1] memberikan perhatian kepada semangat keagamaan beliau dengan mengatakan:

> "Ia tidak menganjurkan kekerasan. Tetapi, pernyataan-pernyataannya memberikan semangat kepada ... kaum militan."

Akan tetapi, di Mesir ada bermacam-macam Islam militan. Menurut Dr. Farag Fōdah (*1945) - seorang Mesir pemerhati Islam militan yang berpengetahuan - ada tiga aliran utama[2] dalam Islam militan[3]: aliran tradisional, aliran revolusioner, dan aliran berharta. Kemiripan kata 'revolusioner' dalam bahasa Arab *ṡawrī* dan 'berharta' *ṡarwī* perlu diperhatikan di sini, tetapi adanya kesamaan bunyi dalam dua kata itu tidak berarti bahwa Dr. Fōdah tidak serius dalam mengajukan pengelompokan di atas.

Kelompok pertama yang hendak ia kemukakan, yaitu kelompok Islam tradisional, pada umumnya bersifat moderat meskipun kelompok ini juga mempunyai sayap-sayap yang radikal dan kadang-kadang membentuk sel-sel teroris rahasia. Kelompok Islam tradisional ini, *al-ittijāh al-islāmī at-taqlīdī*, merupakan lanjutan dari Persaudaraan Muslim Hasan al-Banna. Menurut Dr. Farag Fōdah[4],

> "Mereka selalu dengan hati-hati menjaga keseimbangan antara pernyataan mereka sebagai organisasi yang tidak menghendaki kekuasaan dan kenyataan keterlibatan mereka dalam kegiatan politik yang tujuan satu-satunya adalah mencari kekuasaan."

---

1 *The Economist*, 21 Mei, 1988, hlm. 60.

2 Dr. Farag Fōdah, *Qabl al-Suqūt*, Kairo 1985, hlm. 159-166.

3 Selain Islam militan masih ada unsur dalam Islam modern yang harus diketahui: unsur Sufi yang mistik dan pendiam dan pengarah Azhar yang legalistik dan ortodoks. Negara biasanya mendukung dan mendorong perpaduan kedua unsur ini, sesuai kepentingan negara itu sendiri.

4 Farag Fōdah, *op.cit*, 159.

Disebabkan oleh situasi kehidupan politik Mesir tertentu sejak 1952 dan juga disebabkan oleh peran partai-partai politik di Mesir pada masa pra-revolusi, maka organisasi Persaudaraan Muslim tidak bisa berkembang menjadi partai politik, demikian menurut Dr. Farag Fōdah. Namun, ia meramalkan bahwa masuknya wakil-wakil Persaudaraan Muslim dalam parlemen Mesir untuk pertama kali pada tahun 1984 akan membawa dampak positif terhadap perkembangan bertahap kelompok Islam tradisional menjadi partai politik.

Dr. Farag Fōdah menamakan aliran kedua sebagai aliran revolusioner. Ciri-ciri ideologis utama berbagai kelompok yang termasuk aliran ini adalah keyakinan mereka bahwa masyarakat modern adalah *jāhilī,* 'pra-Islam', atau 'kafir' dan oleh karenanya harus diperangi oleh kaum muslim sejati seperti yang dilakukan oleh Nabi ketika memerangi orang-orang Mekah pada tahun 622-30.

Sering kali aliran ini disebut gerakan jihad. Gerakan ini mencapai keberhasilan yang gemilang ketika salah seorang simpatisannya membunuh Presiden Sadat pada tahun 1981. Pengikut aliran ini dengan tulus percaya bahwa Allah menginginkan mereka untuk berkuasa. Untuk menaati perintah Allah yang khusus ini mereka siap menggunakan kekerasan.

Kebanyakan orang Barat akan menyetujui hasil kajian Dr. Farag Fōdah terhadap kedua bagian komponen radikalisme muslim modern di Mesir. Penjelasannya mengenai aliran militan ketiga yang dianggapnya ada, yaitu aliran berharta, *al-ittijāh as-sarwī,* tidak akan diterima dengan mudah. Namun demikian, analisis Dr. Fōdah mungkin saja benar.

Aliran ketiga *(ittijāh)* dalam Islam radikal Mesir modern, demikian tulis Dr. Farag Fōdah, dipimpin oleh orang-orang yang memperoleh kekayaannya di Saudi Arabia atau di Mesir pada masa Sadat memberikan kemungkinan-kemungkinan tak terbatas dalam bidang ekonomi, yaitu pada masa *Infitāḥ* dulu.

Orang-orang kelompok ini yakin bahwa tidak mustahil mendirikan suatu rezim dengan gaya Saudi di Mesir. Mereka mendukung perdagangan bebas, mereka menentang penetapan harga oleh pemerintah *(tas'īr),* mereka ingin membatasi semua pajak atas zakat Islam, dan mereka menganggap semua yang menentang pandangan mereka sebagai suatu kegiatan non-Islam. Mereka mengira mereka dapat memberi hiburan kepada rakyat jelata dengan pelaksanaan hukum *ḥadd* (hukuman cambuk dan lemparan batu bagi pelanggaran seksual, dan pemenggalan tangan bagi pencuri). Di bawah sistem demikian, yang miskin harus memusatkan perhatian pada berkat yang akan mereka terima di dunia akhirat. Menurut pandangan kelompok yang berkecukupan ini, adalah tugas penting negara untuk membagikan hadiah-hadiah kecil seperti gula-gula dan buah-buahan kepada si miskin pada hari-hari raya keagamaan. Bagi penganut aliran ini, demikian tulis Dr. Fōdah, negara Islam tidak lain hanyalah instrumen yang efisien untuk melipatgandakan kekayaan mereka. Lebih lagi, negara memang alat yang sempurna untuk menjamin kestabilan politik di Timur Tengah karena ideologi Islam menempatkannya dalam kedudukan yang memberikan dasar kuat, *qā'idah sya'biyyah,* dan dari tempat itu mereka akan mencoba mematikan semua bentuk perlawanan politik. Karena, terutama

di Timur Tengah, kestabilan politik merupakan komoditi yang sangat didambakan; sangatlah menarik untuk mengetahui apakah agen-agen negara-negara adikuasa tertentu juga mempunyai pandangan yang serupa.

Dr. Fōdah adalah seorang konsultan profesional yang bekerja pada biro konsultan internasional yang menangani proyek-proyek pengembangan pertanian. Sebab itu, ia tidak ragu-ragu memberikan evaluasi yang jujur mengenai kekuatan dan cara-cara yang dipakai setiap aliran yang menurut dia memang ada. Seorang ahli teologi atau seorang ahli ketimuran memang terdidik untuk menangguhkan penilaian tentang baik-buruknya sesuatu, tetapi kemewahan semacam itu asing bagi seorang konsultan profesional seperti Dr. Fōdah.

Aliran tradisional, demikian Dr. Fōdah menjelaskan, mungkin lemah pada waktu ini, tetapi di antara ketiga aliran yang ada, aliran itulah yang paling siap untuk bertindak secara politis dalam suasana demokrasi terbuka. Dr. Fōdah percaya bahwa dalam pemilihan umum yang bebas dengan mudah mereka akan memperoleh suara terbanyak. Menurut Dr. Fōdah, tidak adanya perlawanan intelektual atas pandangan mereka merupakan salah satu aset mereka yang terbesar.

Ia menganggap aliran revolusioner paling berbahaya. Menurut penglihatan Dr. Fōdah, anggota mereka berumur antara 15 dan 35 tahun; mereka mempunyai kesempatan luas untuk bertemu dan berorganisasi; mereka tidak mempunyai beban tanggungan; mereka tidak mengharapkan bahwa ambisi mereka dalam bidang materi, betapapun kecilnya, akan dapat diwujudkan dalam masyarakat masa kini; mereka tidak mempunyai minat untuk mendiskusikan atau menganalisis tetek bengek yang memuakkan dari masyarakat yang mereka anggap korup seluruhnya; mereka yakin bahwa hanya perjuangan dengan senjatalah yang dapat membereskan semuanya dan menciptakan dunia Islam. Dr. Fōdah menamakan mereka lemah, tetapi, justru karena sifat metode yang mereka pakai dan cita-cita mereka, tidak mungkin orang dapat menilai kekuatan mereka yang sebenarnya.

Menurut Dr. Fōdah, kekuatan aliran ketiga ini terletak pada sikap mereka yang tidak mau menonjol. Kelompok militan golongan kaum berharta memang kuat dan mereka bekerja dengan teknik modern. Pada waktu ini, hanya merekalah yang merupakan lobi paling efektif dalam masyarakat Mesir, demikian ditegaskan Dr. Fōdah.

Kegiatan para tradisionalis tidak mengganggu mereka; malah dianggap dapat membantu tercapainya tujuan mereka. Kegiatan revolusioner Islam mereka pandang dengan kecurigaan dan sikap bermusuhan.

Pada zaman *Infitāḥ* Sadat, wakil-wakil golongan ini di dalam Islam yang militan membangun suatu kekuatan finansial yang makin lama makin kuat melalui upaya mendirikan badan-badan investasi Islam. Proyek-proyek Islam yang saleh ini biasanya mendapat publisitas yang menguntungkan.

Kaum militan dari golongan berharta tidak perlu khawatir terhadap badan-badan keuangan tradisional, sebaliknya, badan-badan keuangan tradisional takut terhadap mereka. Apalagi karena mereka berkecimpung di dalam banyak macam kegiatan yang berhubungan dengan penerbitan dan percetakan.

Kalau analisis Dr. Fōdah benar, kita dengan mudah dapat menentukan tempat Syekh asy-Sya'rāwī dalam spektrum Islam militan di Mesir. Yang ada memang hanya bukti-bukti tak langsung, tetapi semuanya mengarah ke satu sasaran.

Pertama, biografi Syekh sendiri: bertahun-tahun Syekh tinggal di Arab Saudi. Dia kembali ke Mesir pada masa *Infitāḥ* Sadat, dan ia bahkan menjadi Menteri Kabinet Urusan Agama dari bulan November 1976 sampai Oktober 1978. Kedua hal ini menunjukkan bahwa ia paling dekat dengan *al-ittijāh as- sarwī,* yaitu aliran berharta.

Syekh asy-Sya'rāwī tidak bisa dekat dengan aliran tradisionalis atau pun revolusioner. Beberapa kali ia diserang dalam majalah dan buku yang diterbitkan oleh Persaudaraan Muslim tradisionalis. Dua contoh[5]: majalah bulanân tradisionalis *ad-Da'wah* menyerangnya pada tahun 1978 ketika ia masih menjadi Menteri Kabinet, dan Dr. Yūsūf al-Qarḍāwī, seorang tokoh Persaudaraan Muslim tradisionalis, menyerang dia – tanpa menyebutkan namanya – dalam sebuah buku yang diterbitkan pada tahun 1984.

Serangan-serangan semacam ini merupakan bukti tak langsung yang andal bahwa Persaudaraan Muslim tradisionalis tidak menganggap Syekh asy-Sya'rāwī sebagai salah satu dari mereka.

Sebaliknya, Syekh asy-Sya'rāwī menyerang wakil-wakil dari aliran revolusioner. Pada bulan November 1981 dia memberikan wawancara panjang kepada *al-Aḥrām* mengenai pembunuhan atas Sadat. Mengenai pembunuh-pembunuh yang pada saat itu sedang menunggu pengadilan dan hukuman di penjara Kairo, Syekh berkata pada kesempatan itu, "Kalau orang-orang ini memang benar-benar *anṣār,* atau pembantu, Islam, tak ada sesuatu pun yang dapat menghalangi mereka..." Sebagaimana semua orang tahu, memang tak ada sesuatu pun yang menghalangi niat mereka membunuh Presiden Sadat, jadi, apa sebenarnya yang dimaksudkan oleh Syekh? Dengan kata-kata Syekh sendiri, "Tujuan mereka tidak hanya membunuh (Sadat)... Bukankah tujuan sebenarnya semua kegiatan mereka adalah memegang kekuasaan di Mesir?"

Nada wawancara ini menunjukkan bahwa Syekh merasa dirinya sama sekali di luar kelompok revolusioner yang memakai cara primitif dan tak efektif untuk memperjuangkan kepentingan Islam.

Ini semua bukti tak langsung bahwa Syekh tidak termasuk kelompok tradisionalis atau revolusioner. Akan tetapi, apakah ia bisa dikaitkan dengan kelompok berharta dengan bukti lain yang lebih langsung? Barangkali ada bahan yang lebih baik di antara ribuan halaman cetak yang diterbitkan oleh Syekh, tetapi sebuah surat yang ditulis oleh seorang novelis Mesir yang terkenal, Tawfiq al-Ḥakīm, kepada mingguan *al-Liwā' al-Islāmī,*[6] pada awal 1985, berisi penjajaran yang mengejutkan antara Syekh asy-Sya'rāwī dengan salah satu ungkapan yang sudah hampir dianggap usang oleh kelompok berada, yaitu zakat, kewajiban Islam yang banyak diabaikan.

---

5 Lihat buku saya, *The Neglected Duty: the Creed of Sadat's Assassins,* New York (Macmillan), 1986, hlm. 128 dan 145.

6 *Al-Liwā' Al-Islāmī,* 170, 25 April 1985, hlm. 3.

Dalam surat itu, Tawfiq al-Ḥakīm mengeluh bahwa aktivitas muslim modern begitu sering berbicara tentang *jihād* dan penerapan hukuman-hukuman Islam *ḥadd:* apakah tidak seharusnya mereka, demikian ia bertanya, lebih memperhatikan kemungkinan bahwa dengan membayar zakat, kewajiban yang banyak diabaikan ini, dengan sendirinya banyak hal di dunia ini akan dapat dibereskan?

Dari mana Taufiq al-Ḥakīm tiba-tiba mendapat gagasan ini? Dalam tulisan-tulisannya yang awal tentang keketatan[7] Islam, dia tidak membahas zakat. Apakah gagasannya berasal dari Syekh asy-Sya'rāwī? Pada akhir surat-zakat tersebut terasa sekali kehadiran Syekh asy-Sya'rāwī: ketika Taufiq al-Ḥakīm dirawat di rumah sakit, demikian dikatakan dalam surat itu, Syekh mengunjungi dia dan berdoa di kamarnya, dan Taufiq lalu sembuh.[8] Taufiq bersyukur kepada Allah dengan adanya orang-orang beragama seperti Syekh asy-Sya'rāwī – lalu langsung berbicara tentang kewajiban negara untuk mendirikan panitia-panitia zakat yang bertugas mengurus kebutuhan orang-orang miskin.

Akhirnya, nama Syekh asy-Sya'rāwī memang kadang-kadang muncul dalam koran dikaitkan dengan perbankan Islam, suatu usaha sampingan yang sangat menguntungkan dari golongan berharta kelompok muslim yang benar-benar militan dan modern.

Pada bulan Februari 1986, Syekh asy-Sya'rāwī dilaporkan telah dipilih sebagai presiden suatu panitia konsultatif yang dibentuk oleh Gubernur Bank Sentral Mesir. Tujuan panitia ini adalah menyelesaikan masalah yang terdapat di dalam badan keuangan yang bernama *al-Maṣraf al-Islāmī ad-Duwalī*.[9] Menurut majalah *an-Nūr*[10] yang fundamentalis, tugas Syekh asy-Sya'rāwī dalam panitia ini termasuk menengahi perselisihan di antara dewan direktur *al-Maṣraf al-Islāmī ad-Duwalī*, dan mengawasi ciri-ciri Islam dalam tindakan-tindakan badan keuangan ini pada masa mendatang.

Lebih jauh lagi Syekh asy-Sya'rāwī dilaporkan telah mendirikan sebuah Bank Islam di Austria.[11] Akhirnya, Sekretaris Jenderal Internasional Union of Islamic Banks, Dr. Aḥmad ᶜAbd al-ᶜAzīz an-Najjar, dilaporkan sebagai menyatakan,[12] pada awal tahun 1987, bahwa "tanpa Syekh asy-Sya'rāwī Bank Islam Faisal di Mesir (Bank *Faysal al-Islāmī fī Miṣr)* tidak dapat didirikan pada waktu (Syekh asy-Sya'rāwī) menjabat Menteri Kabinet Urusan Agama...

Menurut saya, hampir pasti bahwa Syekh asy-Sya'rāwī adalah wakil kelompok berharta di dalam kelompok muslim aliran militan modern di Mesir.

---

[7] Lihat tulisan saya, "Tawfiq al-Ḥakīm on the Rigidity of Moslem Law", *Bibliotheca Orientalis*, xxxviii (1981), hlm. 13-16.
[8] *zāranī fī al-mustasyfā wa ṣallā fī hujrati fa syafānī'llāh.*
[9] *Al-Jumhūriyyah, 17 Februari 1986.*
[10] *Al-Nūr, 19 Februari 1986.*
[11] *Al-Jumhūriyyah, 1 April 1986.*
[12] *Syabāb Bilādī*, 3 Januari 1987, hlm. 5. Saya berhutang pada Mirjam Ietswaart (Leiden) yang telah menyediakan kliping koran ini.

Filsuf Mesir, Dr. Fu'ād Zakariyya[13] melihat adanya hubungan antara sikap politik Syekh dan ideologinya yang bersifat antirasional, anti-ilmu yang dikhotbahkan melalui televisi.

Di dalam beberapa khotbah ini, Syekh menyamakan kekaisaran Byzantium dan Sassaniyyah, keduanya dikalahkan oleh tentara muslim pada awal abad ketujuh, dengan Amerika Serikat dan Uni Soviet, dan kemudian menyimpulkan bahwa baik kapitalisme Kristen maupun Komunisme ateis pada akhirnya akan dikalahkan oleh Islam. Sementara itu, demikian dikhotbahkan Syekh, sikap yang patut terhadap Uni Soviet adalah sikap *'adāwah,* atau permusuhan. Sebaliknya, sikap yang patut terhadap Amerika Serikat adalah sikap *muwājahah,* atau konfrontasi; karena bagaimanapun, semua orang Amerika, seperti penguasa-penguasa kekaisaran Byzantium, percaya kepada Allah.

Khotbah semacam ini, tulis Fu'ād Zakariyya, hanyalah suatu imbauan untuk meningkatkan permusuhan Arab terhadap Blok Soviet dan pengenduran dalam hubungan dunia Arab dengan dunia kapitalis. Selanjutnya dia bertanya, mengapa Syekh asy-Sya'rāwī mengajukan pandangan politik murni ini seakan-akan suatu pelajaran agama yang penting? Fu'ād Zakariyya mengaku bahwa ia tidak bisa memahami mengapa hubungan internasional antara negara-negara merdeka harus diturunkan menjadi perbandingan antara keyakinan, *hākażā tukhtazal as-sirā'āt ad-duwaliyyah ilā mujarrad mujāranah bain muhtawā al-'aqā'id ad-dīniyyah* (halaman 36).

Fu'ād Zakariyya menyimpulkan (halaman 39) bahwa Syekh adalah seseorang yang membela kapatalisme dan perdagangan bebas dalam bentuknya yang paling kasar, dan ia menghiasi pembelaannya dengan ungkapan-ungkapan Islam yang saleh seperti *al-māl al-ḥalāl,* meskipun ia juga harus tahu betapa sulitnya menentukan garis batas antara *haram* dan *halal* dalam urusan dagang.

Dalam suatu analisis lebih lanjut tentang khotbah-khotbah Syekh asy-Sya'rāwī, Fu'ād melihat adanya suatu "keinginan yang terus-menerus untuk meremehkan nalar manusia dan ilmu pengetahuan manusia" (halaman 31). Barangkali contoh yang paling baik adalah khotbah di mana Syekh berdalih bahwa kertas tisu, *waraqat klīneks,* lebih berguna bagi umat manusia daripada teknologi angkasa dan satelit.

Fu'ād Zakariyya memperingatkan bahwa Mesir sangat membutuhkan ilmu pengetahuan modern dan teknologi untuk dapat memberikan makan penduduknya dan untuk memberi mereka aliran listrik dan air minum. Dalam keadaan begini, mengapa orang harus mencemoohkan ilmu dan teknologi?

Apakah Syekh mewakili suatu aliran yang ingin agar rakyat Mesir tetap terbelakang, buta aksara, takhayul, hanya memikirkan teka-teki teologi, tidak mampu mengikuti abad ke-20, mangsa empuk bagi usaha-usaha komersial golongan elite, cukup disenangkan dengan kemewahan

[13] Fu'ād Zakariyya, *Al-Ḥaqīqah wa-'l-Wahm fi-'l-Ḥarakah al-Islāmiyyah al-Mu'āṣirah,* edisi kedua, Kairo, 1989, hlm. 31 dst.

kertas tisu kleenex, dan dengan demikian ikut menstabilkan politik di Timur Tengah?

Setidak-tidaknya demikian pemahaman dua cendekiawan Mesir, Dr. Farag Fōdah dan Profesor Fu'ād Zakariyya, atas pesan panjang lebar Syekh asy-Sya'rāwī.

Meskipun sukar untuk tidak menyetujui pandangan dua pemerhati yang sangat fasih ini tentang Islam militan di Mesir, mungkin masih ada penjelasan lain bagi gejala yang di Barat dinamakan "fundamentalisme".

Sudah diketahui umum bahwa Islam menganut sistem hukum yang sudah berlaku di Timur Tengah sebelum masuknya penjajah muslim. Syari'ah Islam merupakan islamisasi yang berhasil atas sistem perundang-undangan pra-Islam di Timur Tengah.

Hal yang sama berlaku juga untuk filsafat Islam: para filsuf muslim telah mengislamkan tradisi filsafat Helenistik Yunani. Bahkan sekarang pun, Aristoteles tidak dapat dipelajari tanpa Ibn Sina dan Ibn Rusyd-Avicenna dan Averroes. Juga gejala agama pra-Islam: ini pun telah diislamkan dengan berhasil, dijadikan Islam, oleh bergenerasi pemikir-pemikir Islam.

Apakah tidak benar "fundamentalisme" modern merupakan suatu upaya kepahlawanan kaum muslim untuk mengislamkan Negara Modern? Negara yang mahatahu, mahakuasa, mahaada, dan kekuasaannya telah ditinggalkan untuk dunia muslim oleh pemerintah kolonial, dalam perjalanan abad ini, telah menyerahkan dominasi politiknya atas dunia Islam.

Bahkan di negara-negara yang mempunyai tradisi memisahkan agama dan politik, kekuasaan tak terbatas negara modern menimbulkan masalah-masalah. Apalagi di wilayah-wilayah di mana negara modern belum berkembang secara bertahap dan yang belum mempunyai, setidaknya menurut teori agama yang dominan, pemisahan antara agama dan politik.

Orang-orang Islam modern dihadapkan dengan negara yang mahakuasa, mahatahu, mahaada, tidak bisa menginginkan agar negara ini menjadi lebih Islam daripada keadaannya sekarang. Keinginannya ini bisa terwujud dalam dua bentuk : (1) aktivisme revolusioner Islam mungkin berusaha untuk menggantikan pemerintahan sekuler yang sekarang dengan rezim muslim, atau (2) pemerintahan yang ada yang pada dasarnya tidak religius mungkin berusaha untuk melakukan langkah-langkah yang diminta oleh Islam oposisi yang sedang mereka hadapi. Dengan cara ini mereka dapat tetap memegang kekuasaan, sedang Islam oposisi menjadi frustasi dan akhirnya mungkin menghilang.

Hasil akhir dua perkembangan ini bisa serupa: munculnya dua negara yang betul-betul Islam. Teka-teki pengkhotbah Mesir Syekh asy-Sya'rāwī mungkin bisa dipecahkan, karena ia memahami masalah ini, dan sebenarnya dia tidak peduli mana dari dua jalan ini yang akan ditempuh Mesir, asal hasil akhirnya adalah kehendak Allah.

THE PREACHING OF SHAYKH AL-SHAᶜRĀWĪ: ITS POLITICAL SIGNIFICANCE

Johannes J.G. Jansen

Few people produce as many articles, read as many sermons and grant as many interviews as the Egyptian preacher Shaykh Al-Shaᶜrāwī (*1911). It is amazing that, in spite of his enormous output, it is hard to pin him down within the spectrum of Egyptian religious politics. Recently, in May 1988, even *The Economist*[1] paid attention to the Shaykh's religious fervour, saying:

> He does not advocate violence. But his declarations encourage... the militants.

There are, however, different sorts of Islamic militants in Egypt. According to Dr. Farag Fōdah (*1945), an informed Egyptian observer of militant Islam, we have to discern three main tendencies[2] within militant Islam[3]: the traditional tendency, the revolutionary tendency and the affluent tendency. The word-play on 'revolutionary', in Arabic *thawrī*, and 'affluent', *tharwī*, should be noted, but the pun does not imply that Dr. Farag Fōdah is not serious in proposing this threefold division.

The first group he wants to identify, the traditional Islamists, are generally moderate, even though this group may have radical wings or occasionally produce secret terrorist cells. This group of traditional Islamists, *al-ittigāh al-islāmī al-taqlīdī*, is the continuation of Ḥasan al-Bannā's Muslim Brotherhood. In Dr. Farag Fōdah's own words[4]:

> They always keep a delicate balance between their claim to be an organization that does not attempt to come to power and their being occupied with political activities that have coming into power as their only goal.

Due to the particular circumstances of Egypt's political life since 1952 and due to the role of political parties in prerevolutionary Egypt, the Organization of Muslim Brothers could not develop into a political party,

[1] *The Economist*, May 21, 1988, p. 60.
[2] Dr. Farag Fôdah, *Qabl al-Suqūt*, Cairo 1985, pp. 159-166.
[3] Apart from militant Islam the existence of two other elements within modern Islam has to be recognized: the quietist mystic Sufi element and the orthodox legalist Azhar influence. The state usually supports and encourages its own mixture of these two factors.
[4] Farag Fôdah, *op.cit.*, 159.

so Dr. Farag Fōdah postulates. He predicts, however, that the entry of representatives of the Muslim Brotherhood into the Egyptian parliament for the first time in 1984 will have a positive effect on the gradual development of the traditional Islamists into a political party.

Dr. Farag Fōdah calls the second tendency the revolutionary tendency. The main ideological charateristic of the different groups that constitute this tendency is their belief that modern society is *gāhilī*. 'pre-Islamic', or 'pagan', and hence should be fought by true Muslims the way the Prophet fought the Meccans in the years A.D. 622-30.

Often this tendency is referred to as the Gihad movement. It achieved one of its most spectacular successes when some of its sympathizers assassinated President Sadat in 1981. The representatives of this tendency sincerely believe that God wants them to come to power. They are willing to make use of force in order to obey God's special command to them.

Most Western observers will agree with Dr. Farag Fōdah's examination of these two component parts of contemporary Muslim radicalism in Egypt. His description of the third militant tendency which he assumes to be present, the affluent tendency, *al-ittigāh al-tharwī*, will be less readily accepted. Nevertheless, Dr. Fōdah's analysis may well be right.

The third tendency (*ittigāh*) within contemporary Egyptian radical Islam, so Dr. Farag Fōdah writes, is led by people who amassed their fortunes in Saudi Arabia or in Sadat's Egypt of unlimited economic possibilities during the good old days of the *Infitāḥ*.

The people in this group believe that it is possible to establish a Saudi style regime in Egypt. They are in favour of freedom of trade, they are against governmental price fixing (*tasʿīr*), they want to limit all taxation to the Islamic Zakāt tax, and they regard opposition to their own views as an un-Islamic activity. They think they can keep the populace amused with the spectacles which public execution of the *ḥadd* punishments offer (flagellations and stonings for sexual offences, and amputations for theft). Under such a system, the poor should concentrate on the blessing they will receive in the Hereafter. As the affluent faction sees it, it is an important duty of the State to distribute small gifts of sweets and fruit to the poor on the occasion of religious holidays. To the partisans of this tendency, so Dr. Fōdah writes, the Islamic state is nothing but an efficient instrument for increasing their wealth. It is an instrument that is, moreover, well-equipped to guarantee political stability in the Middle East, since its Islamic ideology puts it in a position which will supply it with a popular base, *qāʿidah shaʿbiyyah*, from which it may confidently attempt to quell all forms of political opposition. Since, especially in the Middle East, political stability is a commodity much sought after, it would be interesting to know whether certain agencies of certain superpowers hold the same or similar views.

Dr. Fōdah is a professional adviser engaged in international consultancy concerning agricultural development projects. Hence he does not hesitate to give a sober evaluation of the strength and methods of each of the three tendencies which he assumes to be present. A theologian or an orientalist is trained to postpone giving value judgements, but such luxuries are alien to a professional consultant like Dr. Fōdah.

The traditionalist tendency, Dr. Fōdah explains, may be weak at this moment, but of the three existing tendencies it is the tendency that is best equipped for political action in an open democracy. In free elections they may easily get a majority, he believes. According to Dr. Fōdah, the absence of any intellectual opposition to their views is one of their greatest assets.

The revolutionary tendency he regards above all as dangerous. As Dr. Fōdah sees it, its partisans are all between 15 and 35 years of age, they have ample opportunity to meet and organize, they have no responsibilities, they have no hope that even modest material ambitions can ever be realized within present-day society, they have no interest in discussing or analyzing the revolting details of a society they regard as corrupt through and through, they believe that only armed struggle can put things right and make the world Islamic. Dr. Fōdah calls them weak, but, by the very nature of their methods and their aspirations, it is impossible to assess their real strength.

According to Dr. Fōdah, the strength of the third tendency lies in its low profile. The militants of the affluent faction are strong and they work according to modern techniques. At present, they are the only effective lobby within Egyptian society, Dr. Fōdah asserts.

The activities of the traditionalists do not bother them: these can only be of help to their aims. Islamic revolutionary activities they regard with suspicion and hostility.

In the days of Sadat's *Infitāḥ* the representatives of this faction within militant Islam built a financial empire, which is daily becoming stronger through the foundation of Islamic investment companies. These pious Islamic projects usually attract much favourable publicity.

The militants of the affluent faction do not have to fear the traditional financial institutions, on the contrary, the traditional financial institutions fear them. Moreover, they engage in a wide variety of activities in the field of publishing and printing.

If Dr. Fōdah's analysis is correct, we can easily place Shaykh Al-Shaʿrāwī within the spectrum of Egyptian Islamic militancy. The available evidence is no more than circumstantial, but it all points the same direction.

Firstly, there is the Shaykh's biography: the Shaykh spent many years in Saudi Arabia. He came back to Egypt during Sadat's Infitāh-period, and in this period he even became the Cabinet Minister for Religious Affairs from November 1976 to October 1978. These two circumstances both point to his being closest to *al-ittigāh al-tharwī*, the affluent tendency.

Shaykh Al-Shaʿrāwī cannot be close to the traditionalist or the revolutionary tendencies. Several times he has been attacked in the magazines and books published by the traditionalist Muslim Brothers. Two examples[5]: the traditionalist monthly *Al-Daʿwah* attacked him in 1978 while he was still a cabinet minister, and Dr. Yūsuf al-Qardāwī, a prominent

[5] See my *The Neglected Duty: the Creed of Sadat's Assassins*, New York (Macmillan) 1986, pp. 128 & 145.

Muslim Brother traditionalist, attacked him — without, however, mentioning his name — in a book published in 1984.

Such attacks are reliable, circumstantial evidence that the Muslim Brother traditionalists do not think that Shaykh Al-Shaᶜrāwī is one of themselves.

In turn Shaykh Al-Shaᶜrāwī attacked representatives of the revolutionary tendency. In November 1981 he gave a long interview about Sadat's assassination to *Al-Aḥrām*. About the assassins, who at that point in time were awaiting trial and subsequent execution in a Cairo prison, the Shaykh said on this occasion: "If these people had been real *anṣār,* helpers, of Islam, nothing could have stopped them..." Since — as everybody knows — nothing stopped these people from killing President Sadat, what does the Shaykh mean? In the Shaykh's own words: "Their aim was not only to assassinate [Sadat].. Wasn't the real aim of [their] whole operation that they wanted to seize power in Egypt?"

The general tone of this interview suggests that the Shaykh feels himself to be very much above these revolutionaries who use such primitive and ineffective methods in order to serve the cause of Islam.

This is all circumstantial evidence indicating that the Shaykh does not belong to the traditionalist or the revolutionary factions. But can he be connected to the affluent faction by other, more direct evidence? There may be much better material in the thousands of printed pages which the Shaykh has published, but a letter written by the well-known Egyptian novelist Tawfiq al-Ḥakīm to the weekly *Al-Liwā' al-Islāmī*[6], early in 1985, contains a surprising juxtaposition of Shaykh Al-Shaᶜrāwī and one of the ideological shibboleths of the affluent faction, viz. the much neglected Islamic duty of paying Zakāt.

In the letter, Tawfiq al-Ḥakīm complains that contemporary Muslim activists so often talk about *Gihād* and the application of the Islamic *ḥadd*-punishments: should they not, so he asks, pay more attention to the possibility that paying Zakāt, this strangely neglected Islamic duty, could automatically put things right in this world?

From where did Tawfiq al-Ḥakīm suddenly get this idea? In his earlier writings on the rigidity[7] of Islam, he does not discuss Zakāt. Did Shaykh Al-Shaᶜrāwī prompt him? At the end of the Zakāt-letter Shaykh Al-Shaᶜrāwī is abundantly present: when Tawfiq al-Ḥakīm was in hospital, the letter informs us, the Shaykh visited him, prayed in his room, and Tawfiq was cured.[8] Tawfiq thanks God for the existence of men of religion like Shaykh Al-Shaᶜrāwī — and then goes straight on to ramble on about the duty of the state to establish Zakāt-committees which should take care of the poor.

Finally, Shaykh Al-Shaᶜrāwī's name does indeed crop up every now and then in the newspaper reports on Islamic banking, a profitable sideline of the affluent faction of truly modern militant Muslims.

---

6 *Al-Liwā' Al-Islāmī,* 170, April 25, 1985, p. 3

7 See my "Tawfīq al-Ḥakīm on the Rigidity of Moslem Law", *Bibiotheca Orientalis,* xxxviii (1981), pp. 13-16.

8 *Ẓāranī fi-'l-mustashfā wa-ṣallā fi ḥugratī fa-shafānī 'llāh.*

In February 1986, Shaykh Al-Shaᶜrāwī is reported to have been elected president of a consultative committee appointed by the Governor of the Egyptian Central Bank. The objective of this committee is reported to have been to solve the problems that existed within a financial institution called *Al-Masraf al-Islāmī al-Duwalī*[9]. According to the fundamentalist periodical *Al-Nūr*[10] Shaykh Al-Shaᶜrāwī's duties in this committee involved mediating in a conflict within the board of directors of *Al-Maṣraf al-Islāmī al-Duwalī,* and supervising the Islamic character of future dealings of this financial institution.

Furthermore, Shaykh Al-Shaᶜrāwī is reported to have founded an Islamic Bank in Austria[11]. Finally, in 1987, the Secretary-General of the International Union of Islamic Banks, Dr. Aḥmad ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Naggār, is reported to have declared[12], that "without Shaykh al-Shaᶜrāwī the Islamic Faysal Bank in Egypt (*Bank Faysal al-Islāmī fī Miṣr*) could not have been founded in the days when [Shaykh Al-Shaᶜrāwī] was Cabinet Minister for Religious Affairs..."

It is, I think, almost certain that Shaykh Al-Shaᶜrāwī is a representative of the affluent faction of militant modern Muslims in Egypt.

The Egyptian philosopher Dr. Fu'ād Zakariyya[13], sees a connection between the Shaykh's political attitude and the anti-rational, anti-scientific ideology which the Shaykh preaches in his televised sermons.

In some of these sermons, the Shaykh equates the Byzantine and Sassanid Empires, both defeated by the Muslim armies of the early seventh century A.D., with the United States and the Soviet Union respectively, and then concludes that both Christian capitalism and atheist communism will eventually be defeated by Islam. In the meantime, so the Shaykh preaches, the proper attitude to the Soviet Union should be one of *ᶜadāwah,* enmity. The proper attitude towards the United States should, on the other hand, be one of *muwāgahah,* confrontation: after all the Americans, like the rulers of the Byzantine Empire, believe in God.

Such preaching, Fu'ād Zakariyya writes, is simply a call for stepping up Arab enmity against the Soviet Bloc and for detente in the relations of the Arab world with the capitalist world. Why does Shaykh Al-Shaᶜrāwī, so he asks, present this purely political viewpoint as if it were an important religious lesson? Fu'ād Zakariyya confesses that he fails to see why international relations between independent states have to be reduced to a comparison of creeds, *hākadhā tukhtazal al-sirāᶜāt al-duwaliyyah ilā mugarrad mugāranah bayn muḥtawā al-ᶜaqā'id al-dīniyyah* (. 36).

The Shaykh, so Fu'ād Zakariyya concludes (p. 39), is someone who defends capitalism and free enterprise in their crudest forms, and he

---

9 *Al-Gumhūriyyah,* February 17, 1986.
10 *Al-Nūr,* February 19, 1986
11 *Al-Gumhūriyyah,* April 1, 1986.
12 *Shabāb Bilādī,* January 3, 1987, p. 5. I am indebted to Mirjam Ietswaart (Leiden) for supplying me with these newspaper clippings.
13 Fu'ād Zakariyya, *Al-Ḥaqīqah, wa-'l-Wahm fī-'l-Ḥarakah al-Islāmiyyah al-Muᶜāṣirah,* second edition, Cairo 1986, pp. 31 ff.

embellishes this defence with pious Islamic formulas like *al-māl al-ḥalāl,* even though he, too, must know how difficult it is to determine the borderline between *harām* and *halāl* in matters of trade.

In a further analysis of Shaykh Al-Shaᶜrāwī's sermons Fu'ād Zakariyya detects a "constant desire to belittle human reason and human science" (p. 31). The best example is perhaps the sermon in which the Shaykh argues that paper tissues, *waraqat klīneks,* are of more use of humanity than space technology and satellites.

Egypt, Fu'ād Zakariyya warns, is desperately in need of modern science and technology to be able to feed its population and to supply it with electricity and drinking water. Why, under such circumstances, should one ridicule science and technology?

Does the Shaykh represent a tendency that wants to keep Egypt's population backward, illiterate, superstitious, obsessed with theological riddles, incapable of participating in the 20th century, an easy victim of the commercial dealings of the economic elite, kept happy with the luxury of Kleenex paper tissues, thus contributing to political stability in the Middle East?

At least two Egyptian intellectuals, Dr. Farag Fōdah and Professor Fu'ād Zakariyya, understand the verbose message of Shaykh Al-Shaᶜrāwī in this way.

Although it is difficult not to agree with these two articulate observers of militant Islam in Egypt, there may be another possible explanation for the phenomenon which we in the West have named "fundamentalism".

It is well known that Islam has absorbed the system of law which existed in the Middle East before the advent of the Muslim invaders. The Islamic Sharīᶜah represents the successful islamization of the legal system of the pre-Islamic Middle East.

The same is true of Islamic philosophy: Muslim philosophers have islamicized the Greek Hellenistic philosophical tradition. Even today, Aristotle cannot be studied without Ibn Sīnā and Ibn Rushd, Avicenna and Averroes. The same is true of pre-Islamic religious phenomena: these, too, were successfully islamicized, made Islamic, by generations of Islamic thinkers.

Could it not be true that modern "fundamentalism" represents an heroic attempt by Muslims to make the modern State Islamic? The omniscient, omnipotent, omnipresent states and their power, were bequeathed to the Muslim world by the colonial rulers who, in the course of this century, had to give up their political domination of the Muslim world.

Even in countries with a tradition of separation between religion and politics, the limitless power of the modern state creates problems. How much more true may this be of territories in which the modern state has not evolved gradually and in which there is, at least in the theory of the dominant religion, little or no separation between religion and politics?

Contemporary Muslims, confronted with the omnipotent, omniscient, omnipresent modern state, cannot but desire to make this state more Islamic than it is today. This desire may take two forms: (1) revolutionary Islamic activism may attempt to replace the existing secular governments

by Muslim regimes, or (2) the existing governments, which in principle are not religious, may attempt to take the very measures that are called for by the Islamic opposition with which they are confronted. In this way, they can remain in power, the Islamic opposition will be frustrated, and may eventually disappear.

The final result of these two developments may be identical: the emergence of truly Islamic states. The enigma of the Egyptian preacher, Shaykh Al-Shaᶜrāwī, is possibly found in that he understands this dilemma, and does not really care which of these two roads Egypt will take, as long as the final result is God's will.

by Muslim regimes, or (a) the existing governments, which in principle are not religious, may attempt to take the very measures that are called for by the Islamic opposition with which they are confronted. In this way, they can remain in power, the Islamic opposition will be frustrated, and may eventually disappear.

The final result of these two developments may be identical: the emergence of truly Islamic states. The enigma of the Egyptian preacher, Shaykh Al-Sha'rāwī, is possibly found in that he understands this dilemma, and does not really care which of these two roads Egypt will take, as long as the final result is God's will.

ISLAM DALAM MASYARAKAT BELANDA KINI

N.J.G. Kaptein

Islam merupakan gejala baru dalam masyarakat Belanda dan dalam waktu relatif singkat telah menjadi agama kedua di negeri ini. Hampir semua orang Islam yang tinggal di negeri Belanda adalah imigran yang belum lama tiba atau keturunan mereka. Pertama-tama saya ingin menyampaikan sketsa kasar sekali tentang komposisi masyarakat Islam di negeri ini dan memberikan beberapa catatan mengenai pembentukan masyarakatnya.

Kebanyakan penulis mengenai topik ini mulai dengan survai sejarah kegiatan perutusan gerakan Islam Ahmadiyah di negeri Belanda. Pada tahun 1947 cabang Rabwah gerakan ini mulai dengan apa yang mereka sebut "Perutusan Belanda" di Den Haag. Kegiatan ini menyebarkan beberapa pamflet dan publikasi mini dalam bahasa Belanda mengenai Islam (menurut pandangan Ahmadiyah). Pada tahun 1955 diterbitkan Quran edisi Arab-Belanda, yang disebut *De Heilige Qor'aan* ('Kitab Suci Quran'). Pada tahun 1953 kaum Ahmadiyah meresmikan Mesjid Mubarak di Den Haag yang merupakan mesjid pertama di negeri Belanda. Seperti diketahui, cabang Rabwah dari Ahmadiyah menganggap pendirinya, Mirza Gulam Ahmad, sebagai nabi. Keyakinan ini tidak sesuai dengan padangan muslim ortodoks yang menganggap Muhammad sebagai Nabi terakhir, berdasarkan pernyataan Quran bahwa Muhammad adalah "Penutup para Nabi" *(khātam an-nabiyyīn)* (Q.S. al-Ahzab (33):40). Namun demikian, kaum Ahmadiyah ini patut disebutkan dalam survai pendek tentang kelompok-kelompok Islam di Belanda karena dalam sejarah awal Islam di negeri ini mereka yang membentuk citra Islam di sini. Misalnya, dalam waktu cukup lama tata cara pemotongan hewan dilarang di negeri ini; ketika masalah ini diperdebatkan di antara penguasa Belanda dan pihak-pihak yang bersangkutan, wakil-wakil Ahmadiyah memegang peranan penting dalam perdebatan ini.

Kelompok pertama kaum Muslim Sunni di Belanda berasal dari tentara KNIL (Koninklijke Nederlandse Indische Leger) dan keluarganya, yang datang ke negeri Belanda pada tahun 1951. Walaupun sebagian besar dari tentara KNIL (seluruhnya berjumlah 12.000 orang) beragama Kristen, ada sebagian kecil yang beragama Islam, kira-kira 200 orang, dan berasal dari Ambon. Setibanya mereka di negeri Belanda, rombongan yang berjumlah 12.000 orang itu ditempatkan di berbagai kamp yang tersebar di seluruh negeri. Atas usaha pemimpin muslim Akhmad Tan yang kharismatik, kelompok yang beragama Islam ini dapat menetap di dalam kamp Wijldemaerk, di desa Balk di Friesland. Kelompok di Balk ini merupakan kelompok Sunni yang pertama di negeri Belanda.

Pada tahun 1956 mereka mendirikan mesjid Sunni yang pertama di negeri Belanda. Di satu sudut dari tempat pemakaman di desa tetangga Nijemirdum kelompok ini memakamkan orang-orang yang meninggal, menurut tata cara Islam, dan dengan demikian berdirilah tempat pemakaman Islam yang pertama di negeri Belanda. Kemudian kelompok di Balk bubar dan kebanyakan penduduknya pindah dan menetap di kota-kota Waalwijk atau Ridderkerk, yang menjadi tempat tinggal sebagian besar kaum muslim Maluku sekarang. Pada tahun 1984 di Ridderkerk diresmikan mesjid yang sangat bagus, mesjid *Bait ar-Raḥmān*. Sekarang jumlah kaum muslim Maluku sekitar 800 orang.

Jumlah terbesar kaum Muslim di negeri Belanda berasal dari golongan yang disebut "pekerja tamu", yang berdatangan sejak permulaan tahun 1960-an sebagai gerakan migrasi buruh besar-besaran. Mereka datang dari berbagai negara di sekitar Laut Tengah, seperti Turki dan Maroko, ke negara-negara Eropa Barat. Juga sebagian mereka datang ke negeri Belanda untuk bekerja di hampir segala lapangan kerja sebagai tenaga tak terampil. Pada mulanya mereka datang sendiri, tetapi sesudah beberapa tahun banyak dari mereka yang memutuskan untuk memindahkan keluarganya ke negeri Belanda, sebagai bagian dari usaha "gezinshereniging" atau penyatuan keluarga. Sebagai akibat dari penyatuan ini, banyak anak tiba di negeri ini, ditambah dengan mereka yang lahir dari keluarga yang telah berkumpul lagi. Kebanyakan kaum muslim di negeri Belanda berasal dari kelompok-kelompok ini. Sebagian besar dari mereka berasal dari Turki, baik sebagai imigran atau sebagai keturunan imigran yang disebut "generasi kedua". Pada bulan Januari 1984 jumlah mereka diperkirakan 106.000.

Kelompok muslim besar lain di negeri Belanda berasal dari Suriname, bekas jajahan negeri ini, yang memperoleh kemerdekaannya pada tanggal 25 November 1975. Imigran dari Suriname berdatangan di sini dalam jumlah besar sejak permulaan tahun 1970-an sebagai akibat perkembangan politik dalam negeri sesudah berakhirnya ketergantungan mereka pada Pemerintah Kolonial Belanda. Pada tanggal 1 Januari 1984 jumlah muslim Suriname kira-kira 25.000. Seperti telah diketahui, Suriname benar-benar merupakan tempat berkumpulnya orang-orang yang sangat beragam dan ini juga tercermin pada kaum muslim yang datang di negeri Belanda dari Suriname. Dari yang 25.000 itu 15.000 berasal dari Hindustan dan 10.000 dari Jawa.

Selain kelompok-kelompok yang baru disebutkan masih ada beberapa kelompok Islam lagi: 2.000 Tunisia; 5.000 Pakistan, dan beberapa kelompok kecil yang berasal dari Mesir, Aljazair dan negara-negara lain. Jumlah orang Belanda yang menjadi Islam sangat kecil, barangkali tidak lebih dari beberapa ratus orang. Jika kita jumlahkan semua angka-angka ini kita akan mendapatkan bahwa ada 300.000 orang Islam di antara penduduk yang berjumlah 14 juta pada waktu ini.

Jelas dari sketsa kasar ini bahwa orang-orang Islam yang tinggal di negeri Belanda berasal dari berbagai penjuru dunia Islam. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika mereka tidak bersatu karena mereka sangat berbeda dalam asal-usul, bahasa, budaya, dan adat-istiadat. Juga hukum

yang dianut tiap kelompok mungkin berbeda. Sebagai contoh, kaum muslim Maroko menganut ajaran Malikī dan orang-orang Turki menganut ajaran Hanafi, dan seterusnya.

Dari apa yang telah dikatakan sampai sekarang dapat disimpulkan bahwa tidak mungkin kita berbicara tentang masyarakat Islam di negeri Belanda, seperti yang saya katakan pada permulaan makalah ini, melainkan kita harus berbicara tentang masyarakat Islam Turki, masyarakat Islam Maroko, masyarakat Islam Jawa dan Suriname, masyarakat Islam Maluku, dan sebagainya. Kenyataannya memang tidak hanya satu, melainkan banyak masyarakat Islam di negeri Belanda.

Justru karena belum lama tiba di negeri ini, maka agama ini belum berakar dalam masyarakat Belanda, dan ini merupakan sumber berbagai kesulitân. Apabila kita bandingkan kedudukan Islam dengan kedudukan Kristen, kita dapat melihat kelemahannya. Ini dapat dimengerti, karena agama Kristen telah merupakan agama yang dominan di negeri Belanda selama berabad-abad dan karena itu besar pengaruhnya dalam memberikan bentuk kepada masyarakat Belanda sebagaimana adanya sekarang. Saya ingin menguraikan pandangan ini dengan lebih memperhatikan kedudukan Islam dalam kerangka perundang-undangan Belanda.

Dalam konstitusi Belanda, kebebasan beragama sepenuhnya dijamin: dalam teori setiap agama di dalam masyarakat Belanda dianggap sama dan pada umumnya diakui bahwa pemerintah bersikap netral dalam urusan keagamaan. Namun, dari sudut pandang perundang-undangan, penerapan asas-asas ini menimbulkan banyak masalah.

Pada tahun 1983 atas permintaan pemerintah telah dipublikasikan suatu laporan yang berisi peraturan dan undang-undang yang kini berlaku dalam sistem legislatif Belanda, tetapi isinya ternyata berbeda bagi orang-orang Belanda asli dan yang bukan asli. Berbeda dalam arti lebih buruk. Laporan ini, yang disebut dalam bahasa Belanda *Minderheid - Minder Recht?*, yang artinya *Minoritas - Kurang Haknya?*, antara lain juga memasalahkan agama. Sebagian besar peraturan dalam bab ini mencakup ranah perayaan keagaman. Ternyata bahwa dalam ranah ini dalam 120 peraturan dibedakan antara orang Belanda asli dan bukan asli, yang tinggal di negeri Belanda, yang menganut agama non-Kristen. Karena masalah hari raya keagamaan merupakan masalah yang penting, dan karena pasti perayaan Islam akan bertambah penting dalam masyakat Belanda di masa mendatang, saya ingin mendalami hal ini secara lebih rinci dan membahas dua kasus yang melukiskan kedudukan Islam sekarang dalam kerangka perundang-undangan Belanda.

Pertama-tama saya ingin menyebutkan satu pertentangan yang terjadi pada tahun 1984 antara seorang wanita muslim dan atasannya, yang menimbulkan banyak perdebatan politik yang menarik mengenai status hari libur non-Kristen di negeri Belanda. Wanita tersebut, namanya Hayriye Inan, mengajukan permintaan untuk libur satu hari (tanpa gaji) agar dapat mengikuti perayaan buka puasa pada akhir Ramadan. Permintaannya ditolak, Inan tidak datang untuk bekerja dan langsung dipecat. Setelah wanita ini mengajukan tuntutan, Pengadilan Kota Den Bosch memutuskan bahwa Inan benar, dan menetapkan antara lain bahwa:

''Pekerja beragama Islam pada dasarnya berhak libur pada perayaan keagamaan mereka, dan hak ini baru boleh ditolak atas dasar yang sama, yaitu apabila atasan itu juga menuntut bawahannya yang beragama Kristen itu supaya tetap bekerja pada hari libur Kristen.''

Namun demikian, Pengadilan Tinggi menolak argumentasi ini dan menyatakan bahwa hari libur Kristen pada hakikatnya adalah:

''Perayaan yang telah diterima di dalam masyarakat Belanda dan pada hari-hari ini orang tidak perlu bekerja, apa pun agama dan kebangsaan pekerja-pekerja tersebut. Atas dasar alasan ini pesta-pesta keagamaan lain tidak dapat dianggap sama dengan pesta agama Kristen yang telah diterima secara umum dan tidak dapat dipakai untuk menjawab pertanyaan apakah seorang majikan dapat secara sah menuntut agar pekerja yang beragama lain tetap bekerja pada perayaan keagamaan mereka.''

Pada waktu bersamaan Pengadilan Tinggi mengakui bahwa:

''Pada umumnya, secara adil seorang pekerja tidak bisa diminta untuk bekerja, apabila ia jauh-jauh hari telah mengajukan permohonan untuk libur sehari, dengan memberikan alasan, hendak merayakan hari raya keagamaan yang mempunyai arti penting baginya. Lain halnya apabila diperkirakan bahwa kelancaran jalannya perusahaan akan benar-benar terganggu oleh ketidakhadiran pekerja yang bersangkutan.''

Dalam suatu artikel baru-baru ini (Van Koningsveld, 1988: 82-83) kasus ini dianalisis sebagai berikut:

''Dengan demikian secara resmi telah dibedakan antara 'perayaan agama Kristen yang telah diterima secara umum' di satu pihak dan 'perayaan agama-agama lain' di lain pihak, dan pemerintah sekarang bertindak sesuai dengan itu ''...'' karena betapapun besarnya tekanan yang diberikan pada 'sifat resmi' hari libur Kristen, kenyataannya tetap bahwa undang-undang yang ada memungkinkan suatu golongan memenuhi kewajiban keagamaannya tanpa kehilangan pendapatan, sedangkan golongan lain (dengan beberapa perkecualian) tidak mendapat kemungkinan ini.''

Kasus kedua yang dapat menggambarkan kedudukan hari raya Islam dalam kerangka perundang-undangan Belanda tidak berasal dari undang-undang perburuhan, melainkan dari undang-undang kriminal. Karena di setiap sektor masyarakat Belanda bisa kita dapati orang Islam, seperti di sekolah, tentara, dan sebagainya, maka kita dapati juga orang Islam di penjara-penjara Belanda.

Pada tahun-tahun terakhir ini ada kenaikan yang luar biasa dalam jumlah narapidana yang bukan penduduk asli. Dalam suatu artikel

baru-baru ini (Kaptein, 1987: 21) diperkirakan bahwa ada 300 orang Islam di antara kira-kira 4.700 narapidana di penjara Belanda. Meskipun jumlah yang tepat tidak diketahui, jelas bahwa jumlah tersebut secara relatif penting ditinjau dari jumlah keseluruhan penghuni penjara.

Mengenai kemungkinan merayakan hari besar Islam di dalam penjara-penjara Belanda, kasus ini cukup relevan. Pada tahun 1983, dua narapidana Islam mengajukan protes secara resmi, karena direktur penjara tempat mereka ditahan menolak memberikan mereka libur berupah. (Seperti diketahui, di dalam penjara Belanda para narapidana dapat menerima upah meskipun kecil sekali). Kedua narapidana ini minta libur pada tanggal 12 Juli 1983 dan 19 September 1983, yaitu pada "hari raya kecil", *al-'īd aṣ-ṣagīr* dan "hari raya besar", *al-'īd al-kabīr*. Mereka mengajukan permintaan ini karena para narapidana Kristen bisa mendapat liburan berupah pada hari-hari Kristen tertentu. Dewan pengawas penjara menganggap protes ini sebagian beralasan: mereka menetapkan bahwa direktur penjara bersalah karena menolak memberi libur kepada kedua narapidana, tetapi dia tidak dibenarkan memberi upah kepada mereka. Direktur tidak menerima keputusan dewan dan naik banding. Tetapi, Pengadilan Banding menolak permintaan bandingnya, karena mereka sependapat dengan dewan pengawas penjara: narapidana Islam berhak libur pada hari raya Islam, tetapi mereka tidak berhak mendapat upah. Keputusan ini berdasarkan pertimbangan berikut.

Para narapidana bisa mendapat libur dengan upah pada hari-hari raya keagamaan yang telah ditetapkan dalam surat edaran Kementerian Kehakiman tertanggal 17 September 1981. Surat edaran ini menyebutkan antara lain hari Natal I dan Natal II, tetapi tidak menyebutkan hari raya non-Kristen. Pengadilan Banding memutuskan menolak libur berupah pada *'īd al-fiṭr* dan *'īd al-aḍḥā*, sebab kedua hari ini tidak disebutkan dalam surat edaran tersebut. Kasus ini merupakan contoh yang jelas bahwa dalam perundang-undangan yang ada, sekelompok orang dapat memenuhi tugas-tugas keagamaannya tanpa kehilangan penghasilan, tetapi bagi kelompok lain hal —ini tidak mungkin.

Sebagai ringkasan dapat kita katakan bahwa Islam di negeri Belanda merupakan gejala yang agak baru. Sebagaimana telah saya paparkan dalam dua kasus yang berlainan, yang satu berasal dari hukum perburuhan, dan yang lain dari hukum pidana, perundang-undangan yang sekarang belum mampu menangani agama-agama non-Kristen. Diharapkan bahwa dapat dan akan diadakan penyesuaian-penyesuaian dalam perundang-undangan tersebut supaya agama Islam dan agama-agama non-Kristen lain bisa mendapat kedudukan yang sama dengan agama Kristen, sehingga para penganut Islam tidak lagi kurang haknya dibandingkan dengan sesama warga negara lain yang menganut agama Kristen.

Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada Drs. A. van Es, dari Documentatiebureau Islam-Christendom (Fakultas Teologi Universitas Leiden), penyimpan dokumentasi tentang agama-agama minoritas etnis di negeri Belanda, yang telah membantu saya dalam memilih bahan-bahan untuk makalah ini.

Makalah ini terutama didasarkan atas publikasi berikut ini:

Beune, H.H.M., and A.J.J. Hessels.
Minderheid – Minder recht? Een inventariatie van bepalingen in de Nederlandse wet – en regelgeving waarin onderscheid wordt gemaakt tussen allochtonen en autochtonen, Staatuitgeverij s'-Gravenhage.

Hoek, Antje van der, 1984.
De Islamitische Molukse Gemeenschap en haar Leiden Imam Achmad Tan, Skripsi doktoral pada Departemen Sejarah Agama, Universitasfor Leiden, November 1987.

Kaptein, N.J.G.,
"Moslems in Penitentiaire Inrichtingen in Nederland", Dalam: *Migrantenstudies* 3e thn. 1987, no. 4, hlm. 21-29.

Koningsveld, P.Sj.,
"Minderheden en godsdienstvrijheid; Structurele belemmeringen bij de effectuering van een grondrecht", Dalam: W.A. Shahid (red.), *Etnische Groepen en Achterstelling; Structurele belemmeringen voor minderheden in Nederland,* hlm. 79-92 (= *Migrantenstudies* 4e thn. 1988, no. 1).

Waarderburg, J.,
"The Institutionalization of Islam in the Nederlands, 1961-86", Dalam: Gerholm, T. and Y.G. Lithman (ed.), *The New Islamic Presence in Western Europe,* London and New York: 1988, hlm. 8-31.

ISLAM IN PRESENT-DAY DUTCH SOCIETY

N.J.G. Kaptein

Islam is a recent phenomenon in Dutch society and has become in a relatively short period of time the second religion in The Netherlands. Almost all Muslims living in The Netherlands are immigrants of recent date or descendants of these immigrants. First I would like to present a very rough sketch of the composition of the Islamic community in The Netherlands and make a few remarks on how this community came into existence.

Most authors on the subject begin their survey on the history of Islam in The Netherlands with the missionary activities of the Ahmadiyya Movement in The Netherlands. In 1947 the Rabwa branch of this movement started their so-called "Holland Mission" in The Hague. As a result of these activities several leaflets and minor publications on Islam (i.e. the Ahmadiyya views on Islam) were published in the Dutch language. In 1953 an Arabic-Dutch edition of the Qur'an appeared, called in Dutch *De Heilige Qor'aan* ("The Holy Qur'an"). In 1955 the Ahmadiyya opened a mosque in The Hague, The Mobarak Mosque, which was the first mosque in The Netherlands. As is generally well-known, the Rabwa branch of the Ahmadiyya regards their founder, Mirza Ghulam Ahmad, as a prophet. This conviction is not compatible with the orthodox Muslim view that Muhammad is the last of the prophets, which is based on the Qur'anic statement that Muhammad is "the Seal of the Prophets" (*khātam al-nabiyyīn*) (sūra al-Aḥzāb (33): 40). This Ahmadiyya group is nevertheless worth mentioning in this short survey of Islamic groups in The Netherlands, because in the early history of Islam in this country they were responsible for the image of Islam here. For instance, for a long time Islamic ritual slaughter was forbidden in The Netherlands; when discussions on the possibility of Muslim ritual slaughter in Dutch slaughterhouses took place between the Dutch authorities and the parties concerned, representatives of the Ahmadiyya played an important role in these debates.

The first group of Sunni Muslim in The Netherlands came from the ranks of the soldiers of the KNIL (Koninklijke Nederlandse Indische Leger) and their families, who came to The Netherlands in 1951. Although the majority of them (in total about 12.000 people) belonged to the Christian religion, a small part of this group, in all about 200 persons, originating from Ambon, was Muslim. After their arrival in The Netherlands the whole group of 12.000 was accommodated in various camps, scattered throughout the whole country. Through the efforts of the charismatic Muslim leader Achmad Tan, the Muslims of the group were able to unite themselves in the camp called Wijldemaerk, in the Frisian village of Balk. This

community in Balk became the first Sunni community in The Netherlands. In 1956 in this community the first Sunni mosque was erected in The Netherlands. In a special corner of the cemetery of the neighbouring village of Nijemirdum this community used to bury their deceased according to Islamic prescriptions, and in this way the first Islamic cemetery in The Netherlands was created. Later on the community in Balk broke up and most inhabitants took up their residence in the villages of Waalwijk or Ridderkerk, where at present most Moluccan Muslims live. In Ridderkerk in 1984 a very beautiful mosque called *Bayt al-Raḥmān*, was erected. At present the total number of Moluccan Muslims is estimated to be around 800.

The largest number of Muslims in The Netherlands originate from the ranks of the so-called "gastarbeiders", guest workers, who arrived from the beginning of the 1960s onwards as part of a large-scale movement of labour migration. They came from various countries around the Mediterranian, like Turkey and Morocco, to Western Europe. A lot of these workers also came to work in The Netherlands in practically all cases as unskilled workers. Initially they came alone, but after several years a lot of them decided to transfer their families from the country of origin to The Netherlands as part of the so-called "gezinshereniging", the re-unification of the family. As result of this re-unification a lot of allochtonous children arrived in The Netherlands; moreover a lot of children were born into the now reunited families. Most Muslims in The Netherlands originate from these groups. Most of them are of Turkish origin, either immigrants themselves, or descendants of these immigrants, the so-called "tweede generatie", second generation. On January the 1st 1984 their number was estimated to be 155,000. Second in number are the Moroccan Muslims, who according to the same estimation numbered around 106,000.

A final large group of Muslims in The Netherlands originates from Suriname, the former colony of The Netherlands, which gained its independence on November 25th 1975. Migrants from Suriname came here in large numbers from the beginning of the 1970s as a result of internal political developments around the termination of the colonial dependence on The Netherlands. On January 1st 1984 the total number of Muslims from Suriname was estimated to be 25,000. As is well known, Suriname is a true gathering place of very different peoples and this is also reflected in the Muslims from Suriname who came to The Netherlands. Among the 25,000 Muslims just mentioned, 15,000 are from Hindustani stock and 10,000 of Javanese stock.

Apart from the groups just mentioned, we may add a few more groups of Muslims: some 2000 Tunesians; 5000 Pakistani and smaller groups originating from Egypt, Algeria and other countries. The number of native Dutch people who have been converted to Islam is very small, probably not exceeding a few hundred. When we put together all these numbers we get a total number of 300,000 Muslims in present-day society, out of a total population of roughly 14 million.

It will be clear from this very rough sketch that the Muslims living in The Netherlands come from very different parts of the Muslim world.

Therefore it is not surprising that they do not form a unity and that they are very different in ethnic origin, language, culture and customs. Also the school of law to which one belongs may differ: for instance the Moroccan Muslims adhere to the Mālikī School of Islamic law; the Turks to the Ḥanafī School of Law and so on.

From everything that has been said on this point, it can be concluded that it is impossible to speak of the Islamic community in The Netherlands, as I did at the beginning of this paper, but that one has to speak of the Turkish Islamic community, the Moroccan Islamic community, the Javanese Islamic community from Suriname, the Hindustani Islamic community from Suriname, the Moluccan Islamic community and so on. In fact there is not one, but many Islamic communities in The Netherlands.

Because Islam has arrived only recently, this religion has not got historical roots in Dutch society, a fact which at present is the cause of many difficulties. When we compare the position of Islam to that of Christianity, we see that its position is rather weak. This is quite understandable, as Christianity has been the dominant religion in The Netherlands for centuries and therefore has had great influence on the shaping of Dutch society as it is now. I would like to elaborate this view by taking a closer look at the position of Islam within the framework of Dutch legislation.

In the Dutch Constitution religious freedom is firmly established; in theory every religion in Dutch society is considered as equal and the Government's neutrality in religious affairs is generally acknowledged. From a juridical point of view the implementation of these principles, however, gives rise to a lot of problems.

In 1983 a report was published at the request of the Dutch government in which an inventory was made of all regulations and laws in present-day Dutch legislation which turn out to be different for native Dutch people on the one hand and non-native people on the other; different in the sense of worse. This report, called in Dutch *Minderheid - Minder Recht?* which may be translated as *Minority - Less Rights?* or *Minority - Fewer Rights?*. Amongst other topics it also paid attention to religion. The majority of regulations in this section belong to the area of religious festivals. It appeared that in this domain in 120 regulations a distinction was made between native Dutch people and non-native people residing in The Netherlands, who adhered to a non-Christian religion. As it becomes clear that the religious festivals are a really important issue, and as one can be sure that the Islamic festivals will be of lasting importance in Dutch society, I would now like to enter into more detail and discuss two cases which illustrate the present position of the Islamic festivals within the framework of the Dutch legislation.

First of all I would like to mention a conflict which arose in 1984 between a Muslim woman and her employer, which provoked a lot of interesting political debates about the status of non-Christian holidays in The Netherlands. The woman, called Hayriye Inan, had requested an (unpaid) day off to be able to participate in the festivities to celebrate the

Breaking of the Fast, at the end of Ramadan. Her employer refused, Inan did not appear at work and was instantly dismissed. After the woman had appealed, the Court in the city of Den Bosch declared that Inan was right, and decreed among others that:

> "Islamic employees are in principle entitled two days off to celebrate their religious holidays, and that they could only be refused on the same grounds as would entitle the employer to require an employee to work on a public Christian holiday".

Nevertheless the Supreme Court dismissed this argument and argued that public Christian holidays essentially are:

> "... feasts which have been accepted by Dutch society as days when no work has to be done, regardless of the employee's faith. Although these feasts have their origins in Christian faith, they have become generally accepted days off, which holds true as such for all who participate in Dutch society, whatever their beliefs and nationality. For this reason feasts in other religions cannot be regarded as equal to the generally accepted Christian feasts in answer to the question of whether the employer can legitimately require individual employees, practising other faiths, to work during those other feasts".

At the same time the Supreme Court acknowledged that:

> "... normally speaking an employee cannot in fairness be required to work, provided he has asked permission well in advance, stating his reasons, to have a day off for celebrating a religious feast important to him. This could be different if it could be expected that the smooth running of affairs in the firm will seriously be hampered by the absence on that day of the employee concerned".

In a recent article (Van Koningsveld 1988, pp. 82 - 83) this case has been analysed as follows:

> "Thus an official distinction has been made in jurisprudence between 'generally accepted Christian feasts' on the one hand and the 'feasts of other religions' on the other hand, and the Government now acts accordingly" ... "for however strongly the "official character" of Christian holidays is emphasized, it nevertheless remains true that the existing legislation enables one category to fulfill their religious obligations without loss of income, while this is not (or only exceptionally) possible for the other category".

The second case which can tell us something about the position of Islamic festivals within the framework of Dutch legislation has not been taken from Labour Law, but from Criminal Law. Since we find Muslims in every sector of Dutch society, like schools, the army and so on, we also find Muslims in Dutch jails.

In recent years there has been an enormous increase in the number of non-native prisoners. In a recent article (Kaptein 1987, p. 21) an estimate was made, in which a number of 300 Muslims behind Dutch bars was mentioned out of total number of roughly 4700 prisoners who populate Dutch jails. Although the exact number is not known, it is clear that the number is relatively important in the light of the total prison population.

Concerning the possibility for celebrating Islamic festivals in Dutch prisons, the following case is relevant. In 1983 two Islamic prisoners made an official complaint, because the director of the prison where they were detained had refused to give them a paid holiday. (As is well known a very small salary can be earnedin Dutch prisons). These two prisoners had requested these holidays on July the 12th, 1983, and September the 19th, 1983, the dates of "the minor festival", *al-ʿīd al-ṣaghīr* and "the major festival", *al- ʿīd al-kabīr* respectively. They had asked for this because Christian prisoners can get paid holidays on certain Christian festivals. The board of supervisors of the prison regarded the complaint as partially valid: they decided that the director had been wrong in refusing the prisoners their day off, but at the same time he had been right in not paying them. The director of the prison did not agree and for his part also appealed. The Court of Appeal, however, decided against him and in this way displaying the same view as the board of supervisors of the prison: Islamic prisoners are entitled to have a day off on Islamic festivals, but they are not entitled to payment. The motivation for this decision is as follows:

"The religious festivals during which prisoners can get a day off with pay are specified in a circular letter from the Ministry of Justice of September the 17th 1981. The letter mentions, among other feasts, Christmas Day and Boxing Day (Eerste en Tweede Kerstdag), but does not pay any attention to non-Christian festivals. The Court of Appeal decided against a paid day off on the *ʿīd al-fiṭr* and the *ʿīd al-aḍḥā*, because these two days were not mentioned in the circular letter. This case is another clear example of the fact that, within the existing legislation, one group of people can fulfill their religious ceremonies without loss of income, while this is not possible for a different group of people".

To sum up, we can say that Islam in The Netherlands is a rather new phenomenon. As I have demonstrated in two different cases, one from Labour Law, and the other one from Criminal Law, present legislation is not yet equipped to deal with non-Christian religions. It is to be hoped that enough adaptations in the legislation concerned can and will be made to give Islam and other non-Christian religions an equal position with Christianity, so that the adherents of Islam will no longer have fewer rights than their fellow-citizens who belong to be Christian religion.

I wish to thank Drs. A. van Es, keeper of the documentation on religions of ethnic minorities in The Netherlands of the Documentatie Bureau Islam - Christendom (Faculty of Theology of Leiden University), who helped me in selecting the materials for this paper.

This paper was mainly based on the following publications:

Beune, H.H.M., and A.J.J. Hessels,
Minderheid - Minder recht? Een inventarisatie van bepalingen in de Nederlandse wet- en regelgeving waarin onderscheid wordt gemaakt tussen allochtonen en autochtonen, Staatsuitgeverij 's-Gravenhage, 1984.

Hoek, Antje van der,
De Islamitische Molukse Gemeenschap en haar Leider Imam Achmad Tan. Doctoral essay in the Department for the History of Religions, Leiden University, November 1987.

Kaptein, N.J.G.,
"Moslims in Penitentiaire Inrichtingen in Nederland". In: *Migrantenstudies* 3e jr. 1987, nr. 4, pp. 21 - 29.

Koningsveld, P.Sj.,
"Minderheden en godsdienstvrijheid: Structurele belemmeringen bij de effecturing van een grondrecht". In: W.A. Shadid (red.), *Etnische Groepen en Achterstelling; Structurele belemmeringen voor minderheden in Nederland,* pp. 79 -92 (= *Migrantenstudies* 4e jr. 1988, nr. 1).

Waarderburg, J.,
"The Institutionalization of Islam in the Netherlands, 1961-86". In: Gerholm, T. and Y.G. Lithman (ed.), *The New Islamic Presence in Western Europe,* London and New York, 1988, pp. 8 - 31.

TAFSIR QURAN PALING AWAL: *TAFSĪR* MUQĀTIL*

Kees Versteegh (Nederland's Institute, Cairo)

Pada tahun 1969 Dr. ᶜAbdallāh Maḥmūd Siḥāta untuk pertama kali menyunting naskah *Tafsīr* karya Muqātil b. Sulaymān (w. 150/767). Sejak itu edisi tersebut telah diterbitkan dalam empat jilid oleh Hay'at al-Kitāb al-ᶜĀmma di Kairo (1980-1987). Namun, tafsir ini belum dijual di toko-toko, walaupun para sarjana di Barat dan Mesir sangat berminat terhadap karya ini, dan sejauh saya ketahui hanya ada beberapa jilid yang telah beredar. Ini disebabkan oleh beberapa hal yang akan dijelaskan kemudian.

Tidak dapat disangkal bahwa - kalau ternyata memang otentik - tafsir yang begitu awal sangat menarik bagi pengkajian permulaan agama Islam. Sungguh menguntungkan bahwa naskah-naskahnya sendiri sangat jelas, terutama mengenai sejarah teksnya, dan naskah itu menyajikan suatu rangkaian transmisi yang utuh sampai pada zaman Muqātil sendiri. Naskah yang berisi *Tafsīr* itu berasal dari Abū Ṣāliḥ al Hużail, yang mendengar tentang teks itu dari Muqātil sendiri pada tahun 190/805. Dalam konteks ini kata "mendengar" berarti, tentu saja, penyampaian yang dijamin berasal langsung dari seorang guru, dan yang terjadi dalam suatu pertemuan yang resmi, kemungkinan besar dalam sebuah mesjid. Naskah Hużail disampaikan kepada juru tulis oleh ᶜAbdallāh b. Ṡābit (w. 315/927) yang mendengar tentang naskah itu dari ayahnya, Ṡābit b. Ya'qūb, salah seorang mantan murid al-Hużail. ᶜAbdallāh pernah dikecam oleh beberapa penulis biografi karena ia memberi tambahan seenaknya kepada isi teks, tetapi apa yang ditambahkan itu selalu di sebutkan dengan jelas, sehingga dengan mudah dapat dibedakan dari teks aslinya. Kesimpulan saya adalah bahwa teks yang kita dapati dalam edisi Siḥāta benar-benar *Tafsīr* Muqātil.

Para penulis biografi Arab hampir semuanya sependapat dalam kecaman mereka terhadap Muqātil. Meskipun mereka juga mengemukakan beberapa pandangan yang bersifat mendukung, sebagian besar tulisan mereka mengecam Muqātil karena berbagai alasan. Kecaman yang paling sering dikemukakan adalah bahwa Muqātil cenderung mereka-reka cerita untuk menjelaskan teks Alquran. Salah satu contoh yang penting mengenai ini terdapat dalam *Ta'rīkh Bagdād* (XIII, 165). Di situ dikisahkan bagaimana Muqātil didekati seseorang yang mengeluh kepadanya bahwa ia tidak bisa menjawab ketika ditanya apa warna anjing *aṣḥāb al-kahf* dalam Q.S. 18:22. Muqātil tertawa dan berkata, "Mengapa Anda tidak menjawab saja bahwa anjingnya belang karena toh tidak akan ada yang dapat membantah Anda?" Karena kejadian ini, Muqātil lalu dikenal sebagai orang meremehkan fakta dan tidak enggan untuk mereka-reka jawaban apabila ia tidak bisa menemukan penjelasan dari sumber-sumber yang ia miliki.

Mengenai narasumbernya, para penulis biografi melancarkan kecaman yang kedua terhadapnya: mereka menuduh dia mengutip dari pakar-pakar yang belum pernah dikenalnya. Hal ini merupakan sesuatu yang dianggap sangat tidak etis di dalam tradisi kecendekiawanan Arab. Ada suatu kisah yang menceritakan bagaimana ia mengutip penjelasan-penjelasan yang berasal dari ahli tafsir terkenal, Mujāhid, yang kebetulan berada di antara pendengarnya. Mujāhid langsung berdiri dan mengatakan bahwa ia belum pernah bertemu dengan Muqātil, apalagi menjadi gurunya (*Ta'rīkh Bagdād*, XIII, 162).

Di lain pihak para penulis biografi tidak bisa menerima penggunaan sumber lain kecuali sumber Islam, terlebih lagi sumber Yahudi dan Kristen, yang disebut *isrā'īliyyāt*. Muqātil memang memiliki pengetahuan yang luar biasa dan rinci tentang Alkitab dan Taurat, dan dari beberapa penjelasannya mengenai latar belakang Alquran yang Yahudi-Kristiani, tampak bahwa ia telah mempelajari Kitab Suci orang-orang Yahudi dan Kristen. Jelas bahwa ia menganggap penjelasan semacam ini tentang isi wahyu (*asbāb an-nuzūl*) dan kisah-kisah nubuat dalam Alquran sebagai aspek yang paling penting dari kegiatan penafsirannya. Setiap ayat Alquran harus diletakkan pada latar yang tepat, setiap acuan harus dijelaskan, bahkan apabila acuannya adalah suatu kelompok umum seperti orang-orang yang tidak beriman, atau orang-orang Yahudi, orang Kristen, atau kaum *munāfiqūn*, penafsir harus menjelaskan secara rinci mengenai orang-orang yang dimaksud. Jadi, ketika Q.S. 12: 70 memuat *summa aẓẓana mu'aẓẓin*, yang berarti "kemudian seseorang mengumumkan", Muqātil menambahkan (II, 344.9) bahwa seseorang ini bernama Ba'rāyim b. Barbarī. Sulit diterima bahwa keterangan ini berasal dari sumber sejarah, dan barangkali ini sama halnya dengan kasus warna bulu anjing *aṣḥāb al-kahf* yang telah disebutkan di atas. Dan kasus lain yang berikut ini, pasti tidak ada sumbernya, yaitu ketika Muqātil memberitahukan - secara bergurau, barangkali ? - bahwa semut yang berbicara dengan Sulaiman (Q.S. 27:18) bernama al-Jarmī (III, 299.12)!

Kalau kita bandingkan cara penafsiran Muqātil dengan penafsir-penafsir kemudian, segera tampak adanya perbedaan besar di antara mereka. Dalam *tafsīr* yang belakangan, teks Alquran hampir selalu diperlakukan sebagai kumpulan ayat-ayat yang berdiri sendiri. Kadang-kadang ada kaitan antara dua atau lebih ayat yang berurutan, tetapi setiap ayat ditafsirkan secara terpisah, atau dikaitkan dengan ayat-ayat surah lainnya, jika tekanannya pada aspek hukum dan masalah abrogasi. Kita hampir tidak pernah menjumpai adanya penjelasan pada tingkat surah, atau paling banyak ada daftar topik atau pokok-pokok yang paling penting yang disebutkan dalam suatu surah.

Dalam *Tafsīr Muqātil*, pendekatan yang dilakukan pada teks Alquran sama sekali berbeda. Teks setiap surah diperlakukan sebagai suatu cerita yang berkesinambungan, dan Muqātil memulai pembahasan setiap surah dengan suatu uraian panjang lebar tentang *hadaf*nya, dan tentang tujuannya sehubungan dengan isinya yang bersifat narasi dan hukum. Jelas, tidak selalu mungkin menyajikan suatu surah sebagai kisah tersendiri, terutama untuk surah-surah yang panjang, tetapi Muqātil berusaha untuk

memperlihatkan hubungan antara berbagai bagian dari surah yang terpanjang pun. Salah satu instrumen utamanya adalah penggunaan "alat-alat penghubung" - istilah ini diciptakan oleh Wansbrough - yang menghubungkan beberapa jenis teks.

Dalam kata pengantarnya, Muqātil menyebutkan berbagai macam teks yang terdapat dalam Alquran, dan ini menunjukkan bahwa ia menyadari adanya perbedaan di antara berbagai bagian teks. Daftar yang ia susun adalah sebagai berikut (I, 27.11-17): "Di dalam Alquran kita dapati pernyataan-pernyataan umum dan khusus, khusus sehubungan dengan kaum muslim dan khusus sehubungan dengan kaum politeis, dan pernyataan umum mengenai semua orang, bagian yang tidak dapat dipahami dengan cepat *(mutasyābih)* dan bagian yang bisa langsung dimengerti *(muḥkam)*, bagian yang disertai penjelasan *(mufassar)* dan bagian yang tanpa penjelasan *(mubham)*, bagian yang implisit *(iḍmār)* dan yang eksplisit *(tamām)*, hubungan dalam ujaran *(ṣilah)*; lebih jauh lagi, ayat-ayat yang membatalkan dan dibatalkan, ayat-ayat yang mengubah urutan kronologis *(taqdīm wa ta'khīr)*, ayat-ayat yang bisa ditafsirkan secara berbeda, ayat-ayat yang berisi jawaban untuk ayat-ayat lain, parabel oleh Tuhan tentang Tuhan sendiri dan parabel oleh Dia sendiri tentang orang-orang yang tidak beriman dan berhala-berhala, parabel mengenai dunia ini; kebangkitan dan akhirat, cerita tentang masyarakat dahulu, cerita tentang surga dan neraka; ayat-ayat yang terutama ditujukan kepada seseorang; kewajiban keagamaan dan keputusan pengadilan, dan hukum pengadilan; kisah tentang apa yang terdapat dalam hati orang yang beriman dan dalam hati mereka yang tidak beriman; suatu penolakan terhadap kaum politeis Arab; suatu penjelasan *(tafsīr)*, dan untuk setiap penjelasan ada penjelasannya."

Kutipan yang panjang lebar ini menunjukkan bahwa Muqātil sangat tertarik untuk berusaha membedakan bermacam-macam teks yang ada di dalam Alquran. Meskipun ada banyak rincian yang masih kurang jelas, dan meskipun kita tidak tahu dengan pasti apa sebenarnya yang dimaksud oleh Muqātil dengan istilah-istilahnya, jelas bahwa dalam tafsirnya ia mencoba untuk menyebutkan setiap jenis teks yang berbeda serta sasaran masing-masing, bahkan dia menambahkan beberapa jenis teks lagi. Jadi, karena ayat berikut ini berisi suatu pengecualian, maka ia memulai ayat ini dengan ucapan "... dan selanjutnya Ia membuat perkecualian ..."; atau apabila ayat berikutnya berisi peringatan untuk orang-orang yang tak beriman, ia berkata "... dan kemudian Ia mengeluarkan suatu peringatan ..." Dengan cara ini Muqātil berhasil menyajikan teks sebagai suatu narasi panjang dan pendekatan ini pasti dapat dianggap sebagai sesuatu yang sangat orisinil, dan sangat canggih untuk masa seawal itu.

Pada waktu bersamaan, alat-alat penghubung - yang kami terjemahkan secara nonteknis di sini - merupakan contoh pertama suatu terminologi yang jelas untuk gejala stilistik-lingkungan di dalam teks Alquran dan bahasa-bahasa Arab. Meskipun di sini bukan tempatnya untuk mendalami terminologi gramatika yang dipakai Muqātil, namun penting untuk dicatat bahwa Muqātil memang memulai suatu tradisi panjang membuat analisis gramatikal terhadap bahasa Alquran. Sebaliknya, kita juga tidak

dapat memastikan bahwa ini merupakan suatu tafsir filologis dalam arti terbatas. Alasan utamanya adalah pendekatan ini berbeda dari pendekatan para penafsir kemudian yang menyajikan teks sebagai sesuatu yang memang pada hakikatnya tidak jelas dan yang harus dijelaskan oleh penafsiran supaya dapat dipahami oleh rata-rata orang beriman. Sikap ini mungkin disebabkan pada masa kemudian orang-orang tidak lagi memahami bahasa Alquran. Oleh sebab itu, menjadi tugas para penafsir profesional untuk menjelaskan terminologi dan susunan sintaktis teksnya. Lagi pula, pembahasan hukum di kemudian hari menjadi begitu halus jelimet sehingga para penafsir tidak bisa tidak harus ikut dalam pembahasan mengenai konsekuensi hukum beberapa ayat Alquran.

Pendekatan Muqātil sama sekali berbeda. Pada dasarnya ia menganggap teksnya sudah jelas sekali dalam tujuannya. Jadi, tugas penafsir hanyalah menyajikan teks sebagai suatu narasi yang jelas, dan menjelaskan hal-hal yang kabur yang mungkin sengaja dibuat kabur oleh Tuhan sebagai tantangan bagi orang yang beriman. Ada beberapa peringkat dalam *Tafsīr Muqātil.* Pada peringkat pertama ia mengganti kata-kata yang usang dengan yang baru, jadi dengan demikian ia juga memberikan informasi yang berharga mengenai keadaan kosakata bahasa Arab pada masa awal ini. Pada peringkat kedua ia mengganti semua acuan anaforik dengan kata acuannya itu sendiri, dan begitu pula semua acuan umum untuk sekelompok orang digantinya dengan daftar orang-orangnya. Seluruh teks dibuat secara khusus sehingga kelihatan jelas kepada siapa setiap ayat ditujukan. Pada peringkat berikutnya, di mana perlu, Muqātil menjabarkan ayat-ayatnya, kalau ia merasa bahwa konstruksi kalimatnya terlalu sukar untuk dimengerti, atau kalau perlu adanya penjabaran untuk menjelaskan hubungan antara ayat satu dengan ayat lain. Akhirnya, ia akan menyisipkan kata-kata penghubung sehingga teks dapat disajikan sebagai suatu narasi yang jelas. Dengan sendirinya berbagai peringkat tersebut tidaklah berurutan secara kronologis, dalam arti bahwa penafsir mengerjakan teks yang satu sesudah yang lain: kesemuanya termuat secara sinkron di dalam tafsir.

Apa yang telah kami uraikan sejauh ini adalah bagian eksegetik dari tafsir. Sumbangan utama Muqātil adalah dalam memberikan informasi mengenai berbagai pokok bahasan yang dibahas di dalam teks. Dan di sinilah kita bisa melihat tanda-tanda ketergantungan Muqātil pada sumber-sumber Yahudi dan Kristen, terutama dalam uraiannya mengenai masyarakat zaman dulu di dalam Alquran. Untuk setiap rincian kisah yang terdapat di Alquran dia memberikan uraian yang panjang lebar dalam bentuk cerita tambahan yang menunjukkan bahwa ia mengetahui dengan baik isi buku-buku Kristen dan Yahudi yang ia pakai sebagai sumber. Pada sisi lain, dia juga sangat mengetahui tentang kejadian-kejadian pada masa Jāhiliyyah dan, tentu saja, dia tahu sampai serinci-rincinya kehidupan Nabi Muhammad sendiri, termasuk *asbāb an-nuzūl,* keadaaan seputar pewahyuan setiap bagian dari Alquran. Kedua laporan terakhir ini dan laporan dari para nabi sebelumnya menurut dia perlu untuk dapat memahami isi Alquran secara benar.

Perlu diingat, bahwa justru laporan yang demikian rincinya mengenai kejadian-kejadian sebelumnya, yang membuat *Tafsır Muqātil* dikenal di antara para cendekiawan seangkatannya dan angkatan kemudian, termasuk para cendekiawan modern, sebagai sumber yang kurang andal untuk prasejarah dan sejarah Islam. Para cendekiawan modern rupanya masih "shock" oleh beberapa rinciannya mengenai kehidupan Nabi. Memang benar tidak dapat diragukan bahwa Muqātil mereka-reka keterangan yang ia berikan dalam tafsirnya, dan memang kita tidak dapat mempercayai keterangannya sebagai informasi sejarah. Namun, tidak bisa disangkal juga bahwa ia memang memiliki pengetahuan yang cukup mengenai wahyu Kristen dan Yahudi, dan kalau ia memakai sumber-sumber ini tidak ada alasan untuk menganggap bahwa dia dengan sengaja memutarbalikkan wahyu itu. Apalagi, kita tidak boleh lupa bahwa informasinya sangat berharga sebab waktu itu masih ada sahabat-sahabat Nabi yang masih hidup dan yang bisa didengar sebagai saksi mata mengenai peristiwa-peristiwa yang terjadi pada zaman Nabi.

Sudah disebutkan di atas bahwa *Tafsīr Muqātil* bukanlah tafsir filologis seperti tafsir-tafsir yang kemudian. Muqātil tidak menafsirkan teks, dia hanya mempermudah teks itu supaya dapat dipahami oleh kaum awam muslim. Dia merasa yakin bahwa setiap orang dengan akal sehat pasti bisa memahami teks dengan dibantu penjelasan sedikit. Dia merasa tidak perlu untuk membahas teksnya sendiri ataupun untuk mencari-cari makna yang tersembunyi: teks Alquran sudah jelas dan orang tidak perlu didikan khusus atau tuntutan untuk bisa memahaminya. Ini berlaku untuk teks untuk teks Alquran teologis ataupun yuridis, begitu pula untuk unsur-unsur narasinya.

Untuk menilai bobot tafsir Muqātil kita harus ingat satu hal. Mengenai isi teologisnya, penafsir tidak melihat adanya masalah dalam ayat-ayat yang kelak ternyata menjadi bahan perdebatan yang hangat. Menurut pendapatnya, kata-kata Allah tidak layak dibahas, melainkan harus diterima sebagaimana adanya. Di sini ada sedikit persamaan dengan sikap *bi-lā kaifa* Hanbali, tetapi sikap ini merupakan hasil dari banyak perdebatan dan pertentangan sehubungan dengan penafsiran antropomorfis atas ayat-ayat tertentu di dalam Alquran; sebaliknya Muqātil memperlakukan ayat-ayat ini sama dengan ayat-ayat lain, atas dasar pendekatan menurut akal sehat saja. Ketika Allah berfirman kepada kita *yauma yuksyafu ʻan sāqin* (Q.S. 68:42) Muqātil menguraikan ayat ini sesuai arti harfiahnya dan ia bahkan menambah beberapa keterangan rinci yang diperolehnya dari Ibn Mas'ūd (IV, 409.3). Dengan kata lain, teks mengandung arti tepat seperti apa yang tertulis dan Muqātil tidak melihat perlunya mencari interpretasi metaforis demi menghindari konotasi antropomorfis.

Tidak mengherankan jika pendekatan demikian terhadap Alquran dikecam sekali oleh sejawat-sejawatnya yang menuduh dia "mengatakan hal-hal yang tidak patut diucapkan tentang sifat Allah", seperti yang tertulis dalam biografinya di dalam *Ta'rīkh Bagdād* (XIII, 163.1). Inilah juga mengapa, di kemudian hari, setelah para penafsir menjadi jauh lebih berhati-hati dalam penafsiran mereka terhadap ayat-ayat demikian,

terutama sesudah adanya serangan oleh kaum Mu'tazilah terhadap penafsiran-penafsiran yang bertentangan dengan dogma keesaan Allah, lalu tafsir Muqātil dianggap sebagai barang terlarang. Menarik untuk diperhatikan bahwa keberatan-keberatan terhadap tafsirnya masih diungkapkan pada masa kini, seperti terbukti dari kecaman pedas yang dinyatakan oleh editornya sekarang terhadap teks yang disuntingnya (lihat catatan kaki untuk bagian yang dikutip di atas). Inilah mungkin sebab utama mengapa buku ini tidak dijual di toko-toko meskipun sudah diterbitkan. Penyunting beberapa kali menyebutkan bahwa ia telah berulang-ulang berkonsultasi dengan para syekh di Universitas Azhar dan mereka menyatakan dengan tegas secara teologis Muqātil salah sama sekali.

Mengenai aspek hukumnya Muqātil menyadari pentingnya gejala abrogaši di dalam Alquran, salah satu jenis teks yang ia sebutkan di dalam kata pengantarnya. Sejalan dengan itu, ia tidak pernah lupa menyebutkan manakala suatu ayat dijodohkan dengan ayat lain yang membatalkan, dengan memakai istilah masa kini yaitu *nāsikh* dan *mansūkh*. Kecuali itu, ia sama sekali tidak mempermasalahkan relevansi hukum ayat-ayat Alquran. Ia hanya menjelaskan apa kedudukan hukumnya dan tidak memberi kesempatan adanya lebih dari satu interpretasi: makna hukumnya jelas dan lugas sehingga tidak memerlukan pembahasan lagi, demikian pula ayat-ayat yang ternyata harus diuraikan panjang lebar oleh para penafsir di kemudian hari. Dapat ditambahkan bahwa Muqātil menulis satu pembahasan khusus, *Tafsīr al-khamsimi'ah āyah*, dan di dalamnya ia muat daftar keputusan hukum terhadap lima ratus ayat-ayat Alquran. Tafsir ini disunting oleh Isaiah Goldfeld pada tahun 1980.

Tafsir ini hampir seluruhnya berisi catatan-catatan sejarah dan uraian penjelasan, dan selain ini hampir tidak ada materi filologis atau yang bersifat eksegesis lagi. Dia hampir tidak pernah menyebutkan teks yang berbeda – sejumlah kecil yang dia sebutkan berasal dari Ibn Mas'ūd dan Ubayy b. Ka'b, dan itu semua hanya mengenai perbedaan kecil yang tidak menyangkut hal-hal yang bersifat hukum atau gramatikal. Namun, kenyataan bahwa Muqātil memakai *codex* Ibn Mas'ūd merupakan hal yang menarik, karena ini menunjukkan adanya hubungan dengan Kufah: di Kufah tulisan Ibn Mas'ūd selalu lebih populer dari pada di tempat lain, juga setelah terbitnya *Muṣḥaf*.

Seperti dinyatakan sebelumnya, Muqātil tidak melakukan analisis gramatikal. Dia tidak memiliki perangkat istilah gramatikal yang sesuai dan beberapa istilah gramatika yang dia pakai sebagian besar berhubungan dengan berbagai macam teks yang ia bedakan dalam pengantarnya, misalnya istilah-istilah seperti *khabar, na't, istisnā', taqdīm, wa ta'khīr*, bahkan juga *iḍmār* (elipsis). Sebaliknya, dapat dikatakan bahwa ini semua merupakan titik permulaan suatu pengembangan terminologi yang tidak dapat diragukan lagi ada hubungannya dengan penggunaan istilah-istilah tersebut di kemudian hari. Ada satu istilah khusus yang dapat disebutkan di sini, yaitu *ṣilah*. Muqātil memakai istilah ini untuk menunjukkan penggunaan preposisi yang berlebihan seperti dalam *wa 'allamtanī min ta'wīl al-aḥādīs* (Q.S. 12:101) di mana *min* disebut oleh Muqātil sebagai suatu *silah* (II, 352.2f.)

Istilah *ṣilah* menarik karena muncul lagi di dalam istilah tata bahasa Kufah. Tradisi Kufah ini baru ada sejak beberapa waktu yang lalu, dan tidak jelas apa hubungan Muqātil dengan orang-orang Kufah. Masih perlu banyak penelitian untuk menentukan asal-muasal istilah ini. Untuk sekarang, yang perlu kita perhatikan adalah kenyataan bahwa kita sering menemukan istilah-istilah dalam karya Muqātil yang kemudian dianggap sebagai ciri khas tradisi Kufah, tidak hanya *ṣilah,* tetapi istilah-istilah lain juga *(isti'nāf, na't, jaḥd),* tanpa ada penjelasan mengenai gejala yang tak terduga ini. Sepanjang pengetahuan kita, tidak ada hubungan istimewa antara Muqātil dan dan Kufah, walaupun dia memakai bacaan tentang tradisi Kufah karya Ibn Mas'ūd. Memang benar bahwa dalam teks *Tafsīr,* kita jumpai beberapa kutipan dari para ahli tata bahasa Kufah, seperti al-Farrā dan Sa'lab, tetapi itu semua tidak berasal dari Muqātil sendiri. Kesemuanya itu disisipkan oleh penyusun resensi ᶜAbdallāh b. Ṡābit, yang memperkenalkannya sebagai bahan tambahan, dan dengan jelas dinyatakan bahwa tidak berasal dari Muqātil. Apalagi, kutipan-kutipan hanya muncul dalam salah satu naskah, sedangkan naskah-naskah *Tafsīr* lainnya hanya berisi teks Muqātil.

Kalau kita bandingkan teks *Tafsīr* Muqātil dengan karya dua orang yang hampir sezaman dengan dia. Mujāhid (w. 104/722) dan Sufyān aṡ-Ṡaurī (w. 161/778), ada satu hal penting yang perlu dicatat. Mengenai Muqātil, tidak perlu diragukan bahwa teks lengkap *Tafsīr*nya adalah sebagaimana ditulis olehnya. Ini tampak dari perlakuan yang diberikan oleh para penulis resensi yang selalu menyebutkan apabila mereka menyeleweng dari tradisi dan memasukkan bahan tambahan. Dalam hal *Tafsīr* Mujāhid (disunting oleh ᶜAbd ar-Raḥmān aṭ-Ṭāhir as-Sūrtī, 2 jilid, Islamabad, t.t.) dan *Tafsīr* Sufyān aṡ-Ṡauri (disunting oleh Imtiyāz ᶜAlī ᶜArsyī, edisi kedua, Beirut, 1983) kedua edisi ini jelas hanya merupakan kumpulan kutipan dari sumber-sumber yang lebih belakangan yang disusun dengan cara berbeda menjadi naskah dengan nama-nama mereka. Kutipan-kutipan tersebut berkaitan dengan masalah ayat-ayat Alquran yang lepas-lepas, tanpa ada pautan dan tidak ada jaminan sama sekali bahwa mereka berisi teks tafsir yang asli.

Kalau kesimpulan ini benar, kita dapati dalam *Tafsīr* Muqātil tafsir yang paling awal atas teks Alquran. Tafsir ini patut dikaji secara tuntas karena dapat memberikan pemahaman yang penting mengenai perkembangan awal ilmu Alquran. Fakta-fakta tentang kehidupan dan metode Muqātil tidak mengurangi pentingnya tafsir ini, dan pasti tidak ada dalih untuk melarang beredarnya dengan alasan bahwa tafsir itu mungkin menggegerkan kaum ortodoks masa kini.

Kairo, Januari 1989

* Artikel ini berisi teks makalah yang disampaikan pada waktu kunjungan Delegasi Indonesia Ke Universitas Leiden, yang dipimpin oleh Yang Mulia Dr. Munawir Sjadzali, M.A., Menteri Agama Republik Indonesia (3 November 1988). Versi yang lebih lengkap mengenai kesimpulan saya tentang *Tafsīr Muqātil*, yang terutama menekankan pentingnya tafsir bagi pengkajian perkembangan terminologi gramatikal dalam tradisi Arab, akan dimuat di tempat lain dengan judul "Gramatika dan Eksegesis: Asal-muasal Gramatika Kufah dan *Tafsir Muqātil.*"

THE EARLIEST COMMENTARY OF THE *QUR'ĀN*: MUQĀTIL'S *TAFSĪR**

Kees Versteegh (Netherlands' Institute, Cairo)

In 1969 Dr. ᶜAbdallāh Maḥmūd Shiḥāta edited for the first time the manuscript of the *Tafsīr* that was attributed to Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767). Since then the edition has been published in four volumes by the Hay'at al-Kitāb al-ᶜĀmma in Cairo (1980-1987), but, despite much interest on the part of both Western and Egyptian scholars, this publication is still not available in the bookshops, and, as far as I know, only a very few copies have been distributed. The reasons behind this reluctance on the part of the publishers will become clear later on.

It goes without saying that - if proven to be authentic - such an early commentary is of considerable interest for the study of nascent Islam. Fortunately the manuscripts themselves are very straightforward with regard to the history of the text and they provide us with an uninterrupted chain of transmission back to the time of Muqātil himself. The recension in which we have the *Tafsīr* goes back to Abū Ṣāliḥ al-Huḏayl, who had heard the text from Muqātil himself in the year 190/805. In this context the term "heard" indicates, of course, the guaranteed, direct transmission from a teacher which took place in the course of an official session, most probably in a mosque. Huḏayl's recension was transmitted to the copyisrs by 'Abdallāh b. Ṯābit (d. 315/917), who had heard it from his father, Ṯābit b. Ya'qūb, who in his turn had been a pupil of al-Huḏayl. 'Abdallāh has been criticized by some biographers because of the fact that he added material of his own to the text, but this material is always explicitly indicated in the manuscripts, so that there is no room for confusion between the original text and the additions by ᶜAbdallāh. My conclusion is that the text as we have it in Šiḥāta's edition is, indeed, Muqātil's *Tafsīr*.

The Arab biographers are almost unanimous in their criticism of Muqātil. Although they quote a few favourable opinions on his work, most of their sources condemn Muqātil for a variety of reasons. The most frequent criticism is that he invented stories to explain the text of the *Qur'ān*. One anecdote in the *Ta'rīḫ Baġdād* (XIII, 165) is significant in this respect. It tells the story of how Muqātil is approached by someone who complains that he had no answer when he was asked about the colour of the dog of the *aṣḥāb al-kahf* in Sura 18/22. Muqātil then laughs and says: "Why didn't you say that it was brindled , since there is nobody who could refute you?" This anecdote shows that Muqātil had the reputation of being someone with little respect for the facts, who preferred to invent an answer when he could find no explanation in his sources.

With regard to his sources the biographers level a second criticism at him: they accuse him of citing authorities whom he had never met,

something that was regarded as highly unethical in the Arab tradition of scholarship. One of the anecdotes about him tells how he quotes some explanations on the authority of the famous commentator Mugāhid, who happens to be among his audience. Mugāhid then stands up and declares that he has never seen Muqātil before, let alone taught him (*Ta'rīḫ Baġdād* XIII, 162).

On the other hand, the biographers disapprove of Muqātil's use of sources other than Islamic ones, in particular Jewish and Christian sources, the so-called *isrā'īliyyāt*. It is true that he demonstrates a remarkable knowledge of the details of the Bible and the Torah, and some of his explanations concerning the Jewish-Christian background of the *Qur'ān* show that he must have had some form of instruction in the Jewish and Christian Holy Scriptures. It is evident that he regards this kind of explanation in terms of the context of both the revelation (the *asbāb an-nuzūl*) and the prophetic stories in the *Qur'ān* as the most important aspect of his exegetical activities. Every verse of the *Qur'ān* must be put in its proper setting, every reference must be elucidated, and even in those cases where the reference is to a general group, such as the unbelievers, or the Jews, or the Christians, or the *munāfiqūn*, the exegete must provide a detailed account of the persons intended. Thus, when in Sura 12/70 the text of the *Qur'ān* has *ṯumma aḏḏana mu'aḏḏin* "and then someone announced", Muqātil adds (II, 344.9) that this someone was called Ba'rā yim b. Barbarī. It is hardly conceivable that this information stems from any historical source, and it is probably similar to the case mentioned above of the colour of the dog of the *aṣḥāb al-kahf*. In another case, the possibility of a source disappears altogether, namely when Muqātil tells us - tongue in cheek, perhaps? - that the ant who talked to Sulaymān (Sura 27/18) was called al-Garmī (III, 299.12)!

If we compare Muqātil's methods of exegesis with those of later commentators, it becomes immediately obvious that there is a great difference between them. In later *tafsīr* the text of the *Qur'ān* is almost always treated as a collection of individual verses. Sometimes there is a connection between two or more successive verses, but each verse is commented upon individually, or in conjunction with verses from other Suras, if the emphasis is on the legal aspects, and the matter of abrogation. One hardly ever finds an explanation on the level of the Sura, or at the most an enumeration of the most important topics or subjects that are mentioned in a Sura.

In the *Tafsīr Muqātil* the approach to the text of the *Qur'ān* is completely different. He treats the text of each Sura as a continuous story, and he begins his discussion of each Sura with an extensive account of its *hadaf*, its purpose in terms of its narrative and legal content. Obviously, it is not always possible to present a Sura as a single narrative, especially not in the case of the longer Suras, but Muqātil makes an effort to show the connection between the various parts of even the longest Suras. One of the main instruments is his use of 'connecting devices' - the term was coined by Wansbrough - with which the various types of text are connected to each other.

In the introduction to his commentary Muqātil enumerates the various types of text that are found in the *Qur'ān,* thus showing his awareness of the difference between various passages of the text. His list is as follows (I, 27.11-17): "In the *Qur'ān* we find general and specific statements, specific with regard to the Muslims and specific with regard to the Polytheists and general statements concerning all people, passages that are not immediately intelligible (*mutašābih*) and passages that are immediately clear (*muḥkam*), passages with an explanation (*mufassar*) and passages that are left unexplained (*mubham*), implicit (*iḍmār*) and explicit (*tamām*) passages, connections in speech (*ṣilat*); moreover, there are abrogating verses, verses that change the chronological order (*taqdīm wa-ta'ḫīr*), verses that allow many different interpretations, verses that contain an answer to other verses, parables coined by God about Himself and parables coined by Him about the unbelievers and the idols, parables coined by Him about the world, the resurrection and the Hereafter, stories about the earlier communities, and stories about paradise and hell, and verses that are aimed specifically at one individual, at religious duties, at legal judgements and lawful punishments, and an account of what goes on in the hearts of the believers and an account of what goes on in the hearts of the unbelievers, a refutation of the Arab polytheists and an explanation (*tafsīr*), and for each explanation there is an explanation".

The passage quoted here *in extenso* shows that it is a very interesting effort on the part of Muqātil to distinguish between the different types of text in the *Qur'ān*. Although many details remain unclear, and although we cannot say with certainty what Muqātil meant by each individual term, it is clear that in the commentary he has attempted to indicate each of the different types of text with its proper designation, and that he has even added some other types of text. Thus, when the following verse contains an exception he introduces this verse with "... and then He makes an exception ...."; or when the next verse contains an account of an earlier *umma* he introduces this passage with "... and then He gives an account of ..."; or when the next verse contains a warning to the unbelievers he says ".. and then He issues a warning ...". In this way Muqātil manages to present the text as one long narrative and his approach can certainly be termed as highly original, and astonishingly sophisticated for this early period.

At the same time, the connecting devices - which we have translated here in a non-technical way - are the first example of a coherent terminology for stylistic-linguistic phenomena in the text of the *Qur'ān* and the language of the Arabs. Although this is not the place to go into the grammatical terminology used by Muqātil, it is important to note that Muqātil did inaugurate a long tradition of grammatical analysis of the language of the *Qur'ān*. On the other hand, one cannot maintain that it is a philological commentary *stricto sensu*. The main reason is that his approach differs from that of the later commentators in that they presented the text as something inherently obscure that had to be explained by the commentator in order to be understood by the average believer. This attitude may have been the consequence by the fact that at a later period

people no longer understood the language in which the *Qur'ān* had been revealed. It became, therefore, the task of the professional commentator to explain the terminology and the syntactic constructions of the text. Besides, later legal discussions had reached such a stage of subtlety and complexity that the commentators could not avoid becoming involved in the discussion of the legal consequences of some of the verses of the *Qur'ān*.

Muqātil's approach is completely different. In principle he regards the text as perfectly clear as to its intention. The task of the commentator is, thus, limited to the presentation of the text as a coherent narrative, and to the elucidation of individual obscurities that have been put there intentionally by God as a challenge to the believers. There are various layers in Muqātil's *Tafsīr*. At the first stage he replaces obsolete words with more current ones, thus incidentally providing valuable information on the state of the Arabic vocabulary in this early period. At the second stage he replaces all anaphorical references by their specific referents, and similarly all general references to groups of people by lists of the individuals intended. The entire text is particularized until it is completely clear about to whom every verse is addressed. At the next stage Muqātil paraphrases the verses, where necessary, that is when he feels that the construction has become difficult to follow, or when a paraphrase is needed to demonstrate the connection between the verses. Finally, he inserts the connecting devices to complete the presentation of the text as a coherent narrative. It goes without saying that the different layers are not chronological in the sense that the commentator performs each operation on the text one after another: they are synchronically contained in the commentary.

What we have described thus far is the exegetic part of the commentary. But Muqātil's main contribution lies in the information he provides on the various subjects that are being dealt with in the text. It is here that we can see the traces of Muqātil's dependence on Jewish and Christian sources, as far as the accounts of the preceding communities in the *Qur'ān* are concerned. On almost every detail of the stories that are told in the *Qur'ān* he provides an extensive commentary in the form of long excursus that shows how intimately he knew the contents of the Christian and Jewish revealed books. On the other hand, he is also very knowledgeable concerning events in the Gāhiliyya and he knows, of course, the life of the Prophet Muḥammad himself in painstaking detail, including the *asbāb an-nuzūl*, the circumstances surrounding the revelation of each part of the *Qur'ān*. Both these latter accounts and the accounts of the preceding prophets in his view are needed to properly understand the contents of the *Qur'ān*.

It may be recalled that it was precisely this kind of detailed information on earlier events that gave the *Tafsīr Muqātil* its reputation of being a completely unreliable source with regard to the prehistory and the history of Islam, both among his contemporaries and among later generations of scholars, including modern scholars, who apparently are still shocked by some of the details he gives about the life of the Prophet. It is true that Muqātil doubtlessly invented a lot of the information he gives in his commentary, and that we cannot trust him as far as historical

information is concerned. At the same time, it also cannot be denied that he does have a considerable knowledge of the Christian and Jewish revelations, and when he follows these sources there is no reason to believe that he has willfully distorted them. Moreover, we should not forget that his information is very valuable because he lived at a period when there were still companions of the Prophet alive who could be examined as eye-witnesses of the events during the life of Muḥammad.

It has already been stated above that Muqātil's *Tafsīr* is not a philological commentary such as the later ones. Muqātil does not comment on the text, he just makes it easier to understand for the common Muslim. One could say that he believes that everybody with common sense can understand the text with the help of a few explanations. There is no need for him to discuss the text itself nor does he look for any hidden meaning behind it: the text of the *Qur'ān* is clear in itself and does not need any special training or initiation to understand it. This goes for the theological and legal content of the *Qur'ān* as well as for the narrative elements.

In evaluating the worth of Muqātil's commentary we should keep this point in mind. As far as the theological content is concerned the commentator does not see any difficulties in verses that were later hotly discussed. According to him, the words of God should not be discussed, but accepted at face value. There is a slight resemblance to the *bi-lā kayfa* attitude of the later Hanbalit. However, this attitude was the product of many discussions and controversies with regard to the anthropomorphic interpretation of certain verses in the *Qur'ān,* whereas Muqātil simply treats these verses in the same way as other verses, on the basis of a common sense approach. When God tells us *yawma yukšafu ʿan sāqin* (*Qur'ān* 68/42, Muqātil paraphrases this verse according to its literal sense and he even adds a few details he has borrowed from Ibn Masʿūd (IV, 409.3). In other words, the text means exactly what it says and Muqātil does not see any need to resort to a metaphorical interpretation in order to avoid the anthropomorphic connotations.

It is not surprising that this approach to the text of the *Qur'ān* met with a lot of criticism from his contemporaries, who accused him of "telling things about God's attributes that it should be unlawful to transmit", as it is said in his biography in the *Ta'rīḫ Baġdād* (XIII, 163.1). This also explains the fact that at a later period, when commentators were much more careful in their interpretation of such verses, especially after the attacks by the Muʿtazilites on those interpretations that ran counter to the dogma of God's unity, Muqātil's commentary became all but taboo. It is interesting to note that these objections to his commentary are still very much alive, as witnessed by the severe criticism levelled by the modern editor of the *Tafsīr* towards the text he himself has edited (see the footnote to the passage quoted above). This may be the primary reason behind the unavailability of the book, in spite of the fact that it has been published. The editor refers several times to consultations he held with the sheikhs of the Azhar University who assured him that theologically speaking Muqātil was completely wrong.

As far as the legal aspect is concerned, Muqātil is aware of the importance of the phenomenon of abrogation in the *Qur'ān*. This is one of the types of text he mentions in his introduction to be commentary. Accordingly, he never fails to mention when a verse is paired with another verse that abrogates it, using the current terminology of *nāsiḫ* and *mansūḫ*. But apart from this he does not engage at all in discussions of the legal relevance of Qur'ānic verses. He simply explains what the legal position involved is, and leaves no room for more than one interpretation: the legal meaning is just as clear and unambiguous as the literal meaning and there is no need for discussion, not even of those verses for which later commentators needed many pages. It may be added that Muqātil wrote a special treatise in which he lists the legal judgments of five hundred Qur'ānic verses, the *Tafsīr al-ḫamsimi'a āya*, edited by Isaiah Goldfeld in 1980.

The historical notes and the paraphrastic exegesis constitute almost the entire body of the commentary and apart from this there is hardly any philological or exegetical material. He mentions almost no textual variants - the few that are mentioned all stem from Ibn Mas'ūd and Ubayy b. Ka'b, and they concern only minor variants of the text, which do not involve legal or grammatical points. The fact, however, that Muqātil uses the codex of Ibn Mas'ūd is interesting in itself, since it points to a Kufan connection: in Kufa the readings of Ibn Mas'ūd were always much more popular than elsewhere, even after the introduction of the *Muṣḥaf*.

As noted earlier on, Muqātil does not engage in a grammatical analysis of the text. He does not have a proper system of grammatical terminology and the few grammatical terms he does use are mostly connected with the types of text he distinguishes in his introduction, e.g. terms such as *ḫabar, na't, istiṯnā', taqdīm wa-ta'ḫīr,* and even *iḍmār* (ellipsis). On the other hand, one could say that these are the starting point of a developing terminology and are doubtlessly connected with the later technical use of the terms. There is one term in particular that may be mentioned here, the term *ṣila*. Muqātil uses this term to indicate the use of a redundant preposition in cases such as *wa-'allamtanī min ta'wīl al-aḥādīṯ* (*Qur'ān* 12/101) where *min* is called a *ṣila* by Muqātil (II, 352.2f.).

The term *ṣila* is interesting because it recurs in the terminology of the Kufan grammarians. However, this Kufan tradition did not originate until much later, and it is still unclear what the connection between Muqātil and the later Kufans is. A lot of research still needs to be done before we can determine the origin of this terminology. For the present, we can only draw attention to the fact that in Muqātil we find some terms that were later to become known as characteristic of the Kufan tradition, not only *ṣila*, but other terms as well (*isti'nāf, na't, ǧaḥd*), without having any explanation for this unexpected phenomenon. As far as we know, there was no special relationship between Muqātil and Kufa, although he does use the readings of the Kufan tradition of Ibn Mas'ūd. It is true that in the text of the *Tafsīr* we find some quotations from Kufan grammarians, such as al-Farrā' and Ta'lab, but these do not stem from Muqātil himself. They have been inserted by the recensionist, ʿAbdallāh b. Ṯābit, who introduces

them as additonal material, and indicates clearly that they have not been taken from Muqātil. Moreover, these quotations figure only in one of the manuscripts, whereas the other manuscripts of the *Tafsīr* contain only the text of Muqātil's commentary.

If we compare the text of Muqātil's *Tafsīr* with that of two of his near contemporaries, Muǧāhid (d. 104/722) and Sufyān aṯ-Ṯawrī (d. 161/778) there is one important point to be made. In the case of Muqātil we have, without any doubt, the complete text of the commentary such as he wrote it. This is obvious from the way the text is treated by the recensionists who always mention when they deviate from the tradition and introduce additional material. In the case of the *Tafsīr* by Muǧāhid (edited by ᶜAbd al-Raḥmān aṭ-Ṭāhir as-Sūrtī, 2 vols., Islamabad, n.d.) and the *Tafsīr* by Sufyān aṯ-Ṯawrī (edited by Imtiyāz ᶜAlī ᶜAršī, 2nd. ed., Beirut, 1983) the editions are obviously nothing more than a collection of quotations from later sources that have been put together in different ways in the manuscripts bearing their name. The quotations bear on problems concerning individual verses of the *Qur'ān,* without any coherence, and there is no guarantee at all that they contain the actual text of the commentary.

If these conclusions are correct, in Muqātil's *Tafsīr* we have the very earliest commentary on the text of the *Qur'ān*. This commentary deserves to be studied thoroughly because of the important insights it may give us into the early development of Qur'ānic science. This importance is not diminished by the known facts about the life and methods of Muqātil, and there is certainly no reason to prohibit its circulation on the grounds that it might shock contemporary orthodoxy.

Cairo, January 1989

* This article contains the text of a paper delivered during the visit of an Indonesian delegation to the University of Leiden, headed by His Excellency H. Munawir Sjadzali, M.A., Minister of Religious Affairs of the Republic of Indonesia (November 3, 1988). An elaborated version of my conclusions concerning the *Tafsīr Muqātil,* with particular emphasis on its importance for the study of the development of grammatical terminology in the Arab tradition, will appear elsewhere under the title "Grammar and exegesis: The origins of Kufan grammar and the *Tafsīr Muqātil*".

KEBIJAKAN PEMERINTAH MENGENAI PRANATA ISLAM DI REPUBLIK TURKI

Alexander H. de Groot

Revolusi nasional Turki di bawah pimpinan Ataturk pada tahun 1919-1923 dan sesudahnya bukan suatu gejolak sosial dengan kekerasan dan juga bukan penggantian suatu kelas sosial dengan kelas sosial lainnya, tetapi lebih merupakan revolusi nilai-nilai. Gerakan nasional Turki bertujuan mengganti Islam sebagai sistem normatif dan resmi dengan apa yang disebut nilai-nilai Eropa modern. Jadi, mungkin menarik untuk membandingkannya dengan revolusi Indonesia.

Kedua peristiwa berarti menciptakan suatu identitas nasional baru bagi sebagian besar penduduk muslim dan membimbing mereka ke arah kebijakan ideal di masa depan. Bagi kasus Turki berarti penggantian sistem ketatanegaraan Kekaisaran Ottoman yang bersifat Islam tradisional dengan sistem berideologi modern.

Untuk lebih memahami perkembangan yang terjadi di Turki pada awal abad ini, perlu disampaikan survai singkat mengenai keadaan Islam yang sudah mapan di Turki lama dan baru.

Institusi-institusi Islam yang sudah mapan di Kekaisaran Ottoman yang dulu sampai berakhirnya pada tahun 1923, didukung dan dilindungi oleh Undang-Undang Ottoman tahun 1876 dan amandemennya pada tahun 1909, 1914 (dua kali) dan 1921 dan sebagian dipertahankan oleh amandemen konstitusional Republik tahun 1923. Menurut Undang-Undang tahun 1876 (1293 H), khalifah Islam agung dipegang sultan-sultan dinasti Ottoman yang juga menjadi pelindung khalifah dan agama Islam (Artikel 3 dan 4). Agama negara Ottoman adalah agama Islam; ada kebebasan untuk beribadah menurut agama yang dianut berbagai kelompok masyarakat (yaitu kepercayaan non-Islam) (Artikel 11); ada kebebasan pendidikan (Artikel 15); sekolah-sekolah diawasi oleh negara (Artikel 16); semua orang sama di depan hukum (bagi semua warga negara) kecuali dalam urusan agama dan sekolah hukum *(mazhab)* (Artikel 17). Kasus-kasus yang berhubungan dengan hukum *syariat* diputuskan oleh pengadilan *syariat;* kasus-kasus *Nizamiyyah* diputuskan oleh pengadilan *nizamiyyah* (Artikel 87). Amandemen tahun 1909 (1325-1327 H) memperbaiki Artikel 3 sehingga Sultan-Khalif juga wajib mengucapkan sumpah untuk menghormati Hukum Suci Islam dan ordinasi undang-undang. *Sheykhul-Islam* (mufti tingkat tertinggi dan kepala dalam hierarki ulama Islam) diangkat dengan perintah *(irade)* Sultan (Artikel 27 baru). Pada tahun 1914 (1332 H) urutan protokoler para menteri anggota kabinet kekaisaran diatur sedemikian rupa sehingga Sheykhul-Islam dan Menteri Yayasan Islam Saleh *(evkaf)* hanya berada di bawah kedudukan Perdana Menteri

dan Menteri Luar Negeri. Pada tahun 1921 (1337 H) rezim nasionalis mengeluarkan "Hukum Organisasi Fundamental" *(Teçkilâ t-i esasiye kanunu)* yang menyatakan bahwa kedaulatan tanpa syarat berada di tangan bangsa (Artikel 1). Kekuasaan legislatif negara dijalankan oleh wakil-wakil dalam Sidang Nasional Agung (di Ankara) (Artikel 2). Penerapan Hukum Suci Islam dan pengeluaran undang-undang umum dilakukan oleh Sidang Nasional Agung sesuai dengan tuntutan waktu dan kondisi sosial, dengan landasan ordinasi *Fikh* dan Hukum (Artikel 7). Menurut Artikel 11, *Evkaf, medreses,* dan pendidikan tetap di luar kewenangan administrasi propinsi. Rezim Republik Nasionalis mengeluarkan suatu amandemen pada tahun 1923 (1339 H): rezim Turki berbentuk republik (Artikel 1); agama negara Turki adalah Islam, bahasa resminya adalah bahasa Turki. Sesuai dengan hukum, pada tahun 1924, Presidium Urusan Keagamaan *(Diyanet Içleri Reisligi/Baskanligi)* di Ankara mengganti jabatan *Sheykhul-Islam* di Istambul, demikian juga Direktorat Jenderal Yayasan Saleh mengganti Kementerian *Evkaf.*

Undang-undang baru republik tahun 1924 (1340 H) yang disusun kembali pada tahun 1945 menetapkan: Artikel 1. Negara Turki adalah 1. republik; 2. nasionalis; 3. "kerakyatan"; 4. "kenegaraan"; 5. sekularis; dan 6. "revolusionis". Pada tahun 1928 Islam tidak lagi menjadi agama negara. Kedaulatan tanpa syarat berada di tangan bangsa (Artikel 3) dan menurut Artikel 88, rakyat Turki tanpa membedakan agama dan suku disebut bangsa Turki. Undang-undang baru tahun 1961 menyatakan lagi (dalam Artikel 19 dan 20) kebebasan hati nurani dan agama, dan kebebasan melaksanakan upacara dan kebaktian keagamaan. Tidak ada paksaan atau tekanan untuk menganut suatu agama. Pelajaran agama hanya dapat diberikan atas permintaan orang tua si anak. Eksploitasi politik terhadap perasaan keagamaan, agama, atau benda-benda suci dilarang. Setiap orang atau badan hukum yang melakukan hal itu akan dihukum dan dipenjara. Presidium Urusan Keagamaan *(Diyanet Içleri Reisliği/Baskanliği)* diatur oleh undang-undang khusus.

Konstitusi Turki yang sekarang ditetapkan pada tahun 1982 dan menggambarkan situasi yang tampaknya paradoksikal: yang menjadi dasar negara, adalah enam asas nasionalisme yang ditetapkan oleh pemerintah Ataturk dan mencakup ciri sekuler republik Turki. Namun, urusan agama Islam merupakan sasaran pengawasan pemerintah melalui suatu badan negara yang bertugas di bawah tanggung jawab langsung Perdana Menteri.

Islam dan Agama menurut Konstitusi

Undang-undang perbaikan yang terdahulu seperti yang dinyatakan dalam Artikel 174, 1-8 tetap tak tergoyahkan kekuatannya. Tercakup di dalamnya undang-undang kesatuan pendidikan tahun 1340/1923, mengenai pemakaian peci dan topi (sebagai pengganti kopiah), mengenai penutupan biara-biara *darwis,* mausoleum suci (1925), tentang pernikahan sipil (1926), tentang pemakaian abjad Latin dan angka-angka internasional (1928).

Turki adalah negara republik yang berdasarkan nasionalisme Ataturk, kedaulatan rakyat Turki, nilai-nilai Turki seperti yang dituntut oleh asas sekularisme. Negara tidak bisa dibagi-bagi. Dalam urusan negara dan politik, tidak diperbolehkan adanya gangguan apa pun terhadap perasaan kesucian dan keagamaan. Kekuasaan legislatif terletak pada Sidang Nasional Agung (GNA) (Artikel 7). Kesamaan hak di hadapan undang-undang bagi semua orang (Artikel 10) dijamin sepenuhnya (Artikel 14). Artikel 24 menekankan kebebasan beragama dan berhati nurani, kebebasan melaksanakan kewajiban keagamaan dan upacara-upacaranya (tetapi lihat 14!). Tidak boleh ada paksaan untuk beribadah. Pendidikan agama dan etika dilakukan di bawah pengawasan negara dan merupakan pelajaran wajib di sekolah-sekolah dasar dan menengah. Tak seorang pun dapat menyalahgunakan agama dengan tujuan untuk mendasarkan sebagian tata tertib negara atas asas-asas keagamaan (Artikel 24).

Artikel 136 menyebutkan Presidium Urusan Keagamaan *(Diyanet Içleri Baskanliği)*. Tugas-tugas Presidium ditentukan dalam undang-undang khusus sesuai dengan asas-asas sekularisme, terpisah dari segala pandangan dan gagasan politik dan bertujuan mencapai integritas dan solidaritas nasional.

Perubahan-perubahan

Perubahan besar resmi yang dilaksanakan untuk merombak kedudukan Islam sejak tahun 1921 adalah sebagai berikut: 1) Penghapusan kesultanan pada tanggal 18 November 1922. *Fetva* yang diberikan mufti utama pada waktu itu diterima dengan pemungutan suara dalam Sidang Nasional Agung. Ini merupakan langkah yang sangat penting ke arah penentuan keunggulan kedaulatan rakyat atas Hukum Suci Islam. 2) Pada tanggal 3 Maret 1924 Kekhalifahan Ottoman dihapuskan setelah berdiri, secara teknis, selama dua tahun. Pada waktu yang sama Kementerian Urusan *Syariat* dan *Evkaf* juga dihapuskan. Pada tanggal 7 Februari 1924 dikeluarkan dekrit untuk membersihkan semua gedung-gedung sekolah asing dari unsur-unsur keagamaan. Pada tanggal 1 Maret 1924 ketetapan "penyatuan pendidikan" diterima, yaitu menghapuskan semua bentuk pengawasan yang dilakukan oleh badan-badan Islam terhadap sekolah-sekolah. Kebijakan ini kemudian berlanjut dengan penghentian pengajaran Islam pada tahun-tahun 1935-1948. Pada tanggal 2 September 1925 penutupan biara-biara darwis *(tekke, zawiye)* dan kuburan-kuburan suci *(türbe)* menjadi kenyataan bersama dengan larangan resmi terhadap jimat-jimat, klenik, dan peramalan nasib (!). Pada tahun 1926 kode sipil baru – yang didasarkan atas Undang-Undang Swiss – diberlakukan (7 Februari). Penggunaan almanak Gregorian diperkenalkan tahun ini juga. Kemudian menyusul penghapusan agama Islam sebagai agama negara pada tahun 1928. Pengambilan sumpah dalam Sidang Nasional Agung dijadikan sekuler. Penerapan ketetapan-ketetapan Hukum Suci Islam tidak lagi menjadi tugas parlemen. Sekularisme (dalam bahasa Turki: *Laiklik*) menjadi undang-undang (14 April). Abjad Latin mulai digunakan (3 Nopember). Pada tahun 1934

kaum wanita Turki mendapat hak memilih secara pasif dan aktif (5 Desember).

Perubahan-perubahan yang dijalankan Ataturk menciptakan hubungan baru antara negara Turki dan Islam. Berlanjutnya penyisihan Islam dari kehidupan politik pada tahun-tahun 1924 - 1948, walaupun sangat mengejutkan bagi massa yang saleh beriman, tidak dimaksudkan untuk mengganti Islam dengan kekafiran Eropa, melainkan untuk menanggalkan kekuasaan politik yang ada pada institusi-institusi Islam. Tujuan kaum nasionalis adalah untuk menegakkan orde baru mereka dan untuk menumbuhkan loyalitas rakyat kepada negara Turki baru dan bukan kepada Masyarakat Islam yang dipimpin oleh Keluarga Osman, khalifah mereka.

Pada tahun 1948 Pemerintah Turki dapat dikatakan telah memperoleh legalisasi dan kesetian rakyatnya. Ini tampak dari hasil pemilihan umum yang diselenggarakan kira-kira tiap empat tahun. Dalam tahun-tahun berikutnya Pemerintah dapat menanggalkan sikapnya yang anti-Islam, antirohaniwan. Bahkan dukungan massa pada pemungutan suara dapat diperoleh karena adanya program-program Pemerintah yang diwarnai dengan ciri pro-Islam dan ungkapan perasaan hormat kepada tradisi Islam Turki. Dalam praktik sikap baru Pemerintah ini diwujudkan dalam pemberian izin kepada sejumlah besar orang beriman untuk beribadah haji ke Mekah, pembangunan mesjid-mesjid baru, dan pemakaian kembali ayat-ayat dalam bahasa Arab untuk seruan salat.

Perlu diingat bahwa Pemerintahan Turki yang berikutnya – baik yang berasal dari Partai Republik Rakyat yang sangat sekuler dan progresif (yaitu partai yang didirikan oleh Ataturk) maupun Partai Demokrat (yaitu partai konservatif-liberal yang didirikan pada tahun 1946 sebagai partai oposisi) atau Pemerintahan Koalisi yang termasuk golongan Islam yang bersikap terus terang atau pun golongan Sosialis-Nasionalis – tidak pernah mencoba untuk mengadakan perubahan atau amandemen terhadap undang-undang dasar dan hukum organiknya yang menetapkan rezim sekuler dan memasukkan Islam kembali sebagai unsur yang melembaga dalam negara.

Peranan Presidium Urusan Agama ditetapkan berada di bawah pengawasan langsung kantor Perdana Menteri dengan maksud untuk mengendalikan Islam Turki dan bukannya untuk meningkatkan pengaruh tradisionalnya terhadap politik dan pemerintahan. Tugas-tugas Presidium antara lain adalah mengarahkan pembangunan mesjid-mesjid, pengangkatan para mufti, imam, dan lain-lain petugas mesjid, penerbitan penulisan keagamaan dan etika yang bersifat mendidik, termasuk Alquran dan tafsirannya (*me'al*) dalam versi Turki dan, tidak kurang pentingnya, pengajaran Islam bagi guru-guru yang akan mengajarkan Islam. Sekolah-sekolah *Imam-Khatib* yang didirikan secara resmi merupakan badan pendidikan menengah yang, di samping memberikan pengajaran Islam profesional, juga memberikan pendidikan sekolah menengah umum Turki lengkap (*Lise*). Fungsinya adalah untuk mencegah agar sekolah-sekolah ini tidak dijalankan oleh yayasan-yayasan Islam yang diragukan loyalitasnya terhadap kebijakan pemerintah dalam bidang pendidikan.

Dengan alasan yang sama Presidium membuka kursus-kursus Alquran di mana-mana. Meskipun demikian dapat kita lihat Islam resmi masa itu mengikuti jejak hierarki ulama Islam Ottoman. Ketua Presidium tidak lain adalah Mufti Republik ini, seorang Sheykhul-Islam bergaya modern, pegawai negeri berpangkat tinggi yang taat kepada petunjuk-petunjuk Pemerintah.

Islam dan Negara

Perkembangan hubungan antara Islam dan Negara di Turki dapat diringkas sebagai berikut:

Periode 1922 - 1946: kebijakan anti-keagamaan pemerintah yang terus-menerus dilancarkan, secara bertahap dapat menyisihkan institusi Islam dari kehidupan umum dan memisahkannya dari politik.

Periode 1946 -1960: meningkatkan kebijakan yang mengakui perasaan Islam bangsa Turki, mewarnai kehidupan umum, setidak-tidaknya dengan tanda-tanda dan simbol-simbol Islam. Misalnya, Alquran untuk pertama kalinya dibaca di radio pada tahun 1950. Agama Islam diajarkan lagi di sekolah-sekolah dasar. Dispensasi hanya diberikan atas permintaan orang tua murid. Pada tahun 1956 Islam juga kembali ke sekolah-sekolah menengah. Jumlah sekolah Imam-Khatib meningkat bertahap dari 15 pada tahun 1953. Pada tahun 1950 terdapat 142 asosiasi mesjid, pada tahun 1960 jumlahnya telah meningkat menjadi 4.821.

Perlu diperhatikan juga bahwa antara 1950 dan 1960 Pemerintah Demokrat memajukan perasaan Islam tidak hanya karena Islam dianggap sebagai senjata ampuh untuk memerangi aliran politik kiri.

Periode 1961 -1980: seusai revolusi tahun 1960 penguasa baru Turki memperkenankan Islam untuk berperan di latar belakang politik. Partai politik baru, yakni Partai Penyelamatan Nasional (*Millî Selâmet Partisi*) yang secara tidak mencolok mengembangkan Islam sebagai dasar kegiatannya, tidak memperoleh tempat kehormatan dari 99% penduduk muslimnya pada pemilihan umum. Pada tahun 1973 partai ini mencapai hasil tertinggi yang pernah diraihnya, hanya dengan dukungan 13% dari jumlah suara di parlemen.

Pendidikan Islam dan Negara Sekuler

Salah satu masalah yang rawan di Turki adalah pengaruh Islam di sekolah-sekolah. Sejak "Undang-undang Penyatuan Pendidikan" disahkan pada tahun 1924, Islam di Turki kehilangan tempat berpijaknya di dalam pendidikan nasional. Pengajaran agama Islam secara bertahap dikurangi di sekolah-sekolah dan dihentikan sama sekali pada tahun 1935 sampai 1948. Pendidikan agama diserahkan kepada orang tua sebagai urusan pribadi. Pendidikan ulama terabaikan sejak ditutupnya sekolah-sekolah Imam-Khatib pada tahun 1931 dan Fakultas Teologi *Ilahiyât Fakültesi* di Istambul pada 1933.

Kebijakan pemerintah yang demikian ternyata menimbulkan masalah serius. Ulama-ulama yang tidak terdidik atau yang terdidik secara tidak sah mengambil alih kekuasaan dan sama sekali tidak bisa dikendalikan oleh yang berwenang. Kebijakan resmi terhadap Islam menimbulkan kekosongan dalam bidang keagamaan dan kebudayaan di dalam lingkungan masyarakat muslim Turki, sehingga timbul risiko pengisian kekosongan oleh golongan Islam bawah tanah yang ekstrem. Patut diingat bahwa Pemerintah Nasionalis Ataturk dan pengganti-penggantinya tidak memajukan suatu ideologi politik untuk mendukung negara baru. Suatu eksperimen ideologis yang dilakukan oleh sekelompok kecil kaum cendekiawan dan politisi nasionalis tidak berhasil mendapatkan kepercayaan mayoritas partai yang berkuasa.

Sikap Pemerintah terhadap Islam dalam bidang pendidikan berubah pada tahun 1948. Pada tahun itu *Ilahiyāt Fakültesi* dari Universitas Ankara dibuka. Sekolah-sekolah Imam-Khatib dibuka kembali, begitu pula delapan badan pendidikan yang menamakan diri Institut Islam Tinggi, yaitu pendidikan tinggi untuk para ulama Sunni. Agama Islam sekali lagi menjadi mata pelajaran pilihan di pendidikan dasar, dan diikuti oleh 93-100% murid.

Sejak waktu itu Pemerintah dengan terbuka menunjukkan rasa hormatnya terhadap tradisi Islam Turki. Jelas bahwa pengaturan negara atas pendidikan Islam dianggap terbaik di antara yang buruk. Ini dianggap memadai untuk mengimbangi pertumbuhan oposisi-oposisi Islam radikal yang tak terkendalikan. Kursus-kursus Alquran resmi berjumlah 10.000 pada tahun 1960, dan yang dikelola swasta berjumlah kira-kira 40.000 buah yang dibiayai oleh orang-orang beriman yang saleh.

Program Islam yang diberikan di sekolah-sekolah negeri dapat melenyapkan kecurigaan pada orang tua yang berpendirian tradisional terhadap negara sekuler, sehingga akhirnya mereka juga mengirimkan anak-anaknya, yang jumlahnya makin meningkat pesat, ke sekolah-sekolah tersebut.

Pemerintah-pemerintah Turki yang akhir-akhir ini, memutuskan untuk menaikkan jumlah sekolah Imam-Khatib secara berlebihan, melampaui patokan sekolah menengah jenis *Lise.* Tentu saja Presidium Urusan Keagamaan harus mengikuti petunjuk untuk bekerja sama sepenuhnya dengan Kementerian Pendidikan Nasional dalam mengatur sekolah-sekolah pendidikan ulama ini, demi "mempertahankan kesatuan nasional".

Kecenderungan ini dapat dinilai secara positif, sebagai usaha untuk secara umum memajukan pendidikan menengah bagi orang-orang Anatolia yang secara masal erat berpegang pada tradisi Islam. Harus dicatat juga bahwa kurikulum sekolah-sekolah keagamaan secara resmi setara dengan pendidikan menengah biasa. Ijazah sekolah Imam-Khatib memungkinkan siswanya mengikuti ujian masuk universitas. Pada peringkat pendidikan tinggi jumlah fakultas teologi (Islam) di universitas negeri meningkat dari 1 menjadi 8 buah di seluruh negeri. Di samping itu ada juga sebuah fakultas "*Ilahiyāt*" swasta.

Dilihat segi negatifnya, secara resmi menekankan agama dan etika sebagai isi pendidikan merugikan kepentingan negara. Lebih baik ada

kenaikan jumlah sekolah menengah standar, terutama sekolah-sekolah kejuruan dan pendidikan guru, untuk mengimbangi kenaikan jumlah universitas akhir-akhir ini (28 dalam tahun 1986).

Sekolah teologi Islam yang berjumlah 375 buah dan berada di bawah pengawasan negara (dengan 83.157 siswa dan 10.975 guru pada tahun 1985) harus dilihat sebagai upaya untuk mencapai tujuan lain, yaitu memperluas pengawasan terhadap pengembangan Islam di Turki masa kini ke arah Sunnisme tradisional yang moderat. Seperti Islam Ottoman resmi, agama bangsa Turki harus berperan dalam pengabdian kepada negara, tetapi tetap di luar politik.

Apakah kebijakan semacam ini berarti meninggalkan asas-asas sekuler, sulit dikatakan.

Khotbah Islam

Isi khotbah para khatib dan imam yang diangkat secara resmi membuktikan bahwa Islam diharapkan memegang peran konstruktif dalam negara sekuler ini. Naskah "Khotbah Jumat" (*Hütbe*) dicetak dan diedarkan oleh organ-organ Presidium Urusan Keagamaan. Dari teks-teks tersebut dapat dimengerti bahwa yang menjadi sasaran pemimpin-pemimpin Turki masa kini adalah suatu sintesa antara nasionalisme Turki dan tradisi Islam "Turki".

Islam ditunjukkan sebagai bagian integral kebudayaan nasional Turki. Diperlihatkan bahwa ibadah Islam yang dipraktikkan setiap individu tidak bertentangan dengan asas politik sekuler. Lebih dari 60% teks khotbah yang diedarkan secara resmi membahas masalah etika. Topik yang sering dibahas adalah bangsa, masyarakat, keluarga, ekonomi, individu, dan mengajarkan orang-orang beriman tentang kewajiban mereka sebagai warga negara yang mempunyai kesadaran sosial dan patuh hukum. Islam diajarkan sebagai agama keadilan, toleransi, cinta sesama, dan amal, karena agama ini mempunyai kesadaran bermasyarakat.

Modernisasi, baik dalam bidang sosial maupun ekonomi, ditekankan sebagai gagasan esensial menuju pembangunan tanah air. Islam sama sekali tidak bertentangan dengan kemajuan. Khotbah-khotbah ini merupakan peleburan konsep tradisional Islam dengan kebijakan yang dianut golongan elit yang berkuasa dan merupakan saluran komunikasi negara, dalam hal Ini Republik Sekuler Turki.

Kebijakan pemerintah untuk menerima institusi-institusi Islam dan pendidikan keagamaan rupanya dimulai sejak kira-kira tahun 1950 walaupun kebijakan semacam ini tetap didasarkan atas hukum undang-undang sekuler. Oposisi politik terhadap penyisihan hukum Islam dan peraturan-peraturannya dari kancah politik Turki tidak pernah mendapat dukungan mayoritas. Partai-partai yang menghasut untuk menentang kebijakan negara tidak pernah mendapat suara yang berarti dalam pemilihan umum yang dilakukan sejak 1950 sampai sekarang.

Oposisi Islam

Ringkasan yang baru dikemukakan mengenai keberhasilan yang mantap yang dicapai negara sekuler di Turki dengan 50 juta penduduk muslimnya tidak dimaksudkan untuk mengatakan bahwa tidak pernah ada oposisi. Oposisi bahkan berkali-kali meletus dalam bentuk tindak kekerasan. Pemberontakan lokal besar-besaran terjadi di daerah pedesaan di Asia Kecil sebelah barat lima puluh tahun yang lalu. Gerakan-gerakan ini tidak timbul serentak melainkan bersifat lokal, dan berbeda dari perkiraan orang, penyebabnya bukan semata-mata masalah agama melainkan politik juga. Perlawanan yang berasal dari golongan Islam memang masih ada sekarang, tetapi ukurannya dan akibatnya tidak sebesar yang diperkirakan, mengingat luasnya spektrum politik yang mendasari perwujudannya, dari ekstrem kanan sampai ekstrem kiri.

Protes yang dikemukakan Islam terbagi di antara sejumlah besar kelompok oposisi yang aktif di luar politik parlemen dan partai. Partai politik pro-Islam yang utama masa kini, *Refah Partisi* (Partai Kesejahteraan), pengganti Partai Keselamatan Nasional dari sebelum tahun 1980, mengumpulkan kurang dari 5% jumlah suara dalam pemilihan umum 1987 dan dengan demikian tetap disisihkan dari parlemen Turki, Sidang Nasional Agung.

Sebagian besar gerakan oposisi Islam di luar parlemen diatur oleh kelompok mistik (tarekat) dan kelompok agama yang diorganisasikan menurut garis-garis tarekat.

Kelompok mistik utama (darwis) dan atau cabang-cabangnya yang terlibat adalah dari Ordo Naksybandiyyah, tetapi tidak melibatkan 14 cabangnya. Partai-partai politik yang lain pun mendapat dukungan dari darwis Naksybandiyyah, antara lain partai yang berkuasa sekarang. Dikatakan bahwa Perdana Menteri sendiri adalah anggota kelompok itu atau setidaknya mempunyai hubungan keluarga dekat dengan Ordo itu.

Darwis dari Ordo Tijaniyyah sering mengorganisasi protes dalam bentuk kekerasan pada tahun 1950-an, tetapi sekarang tidak pernah kedengaran lagi. Ordo Qadiriyyah juga anti sekuler tetapi secara politik mendukung partai sayap kanan terbesar waktu ini. Ordo Bektasyiyyah bersekutu dengan minoritas Syi'ah Turki (*Alevis*) dan sekarang dianggap sebagai kelompok oposisi berhaluan kiri.

Yang paling menonjol di antara kelompok-kelompok yang menentang negara sekuler adalah Nurjus (dalam bahasa Turki: *Nurculuk*) yang sudah membentuk gerakan sejak tahun 1950, tetapi sejak tahun enam puluhan terpecah menjadi dua kelompok. Sasaran utama mereka adalah sistem pendidikan negara, yang ingin mereka gantikan dengan pengajaran Alquran yang diperluas dengan acuan tafsir dari Syekh pendiri mereka. Sama pentingnya dengan yang disebutkan pertama adalah Gerakan *Süleymanji* (dalam bahasa Turki *Süleymanci*) yang sangat menentang sekalarisme tetapi juga sangat nasionalis. Secara politik mereka merupakan kelompok moderat, dan musuh sasaran mereka adalah Presidium Urusan Keagamaan, sekolah-sekolahnya, dan terutama kursus-kursus Alqurannya. Gerakan ini meluas sekali di Turki dan di antara masyarakat Turki di Eropa Barat, dan

merupakan dukungan bagi gagasan sintesa Turki-Islam. Pengaruhnya digunakan untuk mendukung Partai Tanah Air yang berkuasa (Anavatan Partisi pimpinan Perdana Menteri Turgut Ozal) atau partai oposisi sayap kanan utama yang dipimpin oleh mantan Perdana Menteri Suleyman Demirel).

Kelompok-kelompok oposisi *Naksybandi, Nurcu,* dan *Süleymanci,* semuanya memanfaatkan harian, mingguan, bulanan, dan majalah-majalah ilmiah dan budaya populer yang mereka terbitkan untuk menyuarakan gagasan-gagasan mereka. Hendaknya jangan dianggap bahwa *tarekat* sinonim dengan oposisi Islam. Ordo-ordo darwis besar seperti Maulawiyyah, Khalwatiyyah, atau Rifaiyyah sama sekali tidak aktif secara politik dan secara keseluruhan loyal kepada republik yang sekuler ini.

Ringkasan

Pemerintahan Turki secara berturut-turut sejak tahun 1923 telah dapat mempertahankan kekuasaan hukum sekuler negara atas institusi-institusi Islam. Pada waktu bersamaan keabsahan rezim sekuler diakui oleh sebagian besar penduduk Turki yang muslim. Islam tidak diganti oleh ideologi nasional melainkan disisihkan dari kekuasaan dan ditempatkan di luar arena politik.

Penghormatan terhadap Islam dan tradisi budaya dan sosialnya yang diungkapkan secara terbuka oleh semua pihak yang berturut-turut memegang pemerintahan di Turki sejak tahun 1946 telah membuat rakyat umum menerima rezim yang sekuler dan nasionalis ini.

Kebijakan pemerintah Turki untuk menahan institusi agama dan budaya Islam dalam ruang lingkup yang terbatas dan menempatkannya sama sekali di bawah kekuasaan negara yang berdaulat, tampaknya telah berhasil.

DAFTAR ACUAN

Seçil Akgun
1924-1928 *Halifeligin Kaldirilmasi ve Laiklik.* 'Penghapusan Khalifah dan Laisisme', Ankara (tanpa tanggal? 1986).

Niyazi Berkes
1964 *The Development of Secularism in Turkey,* Montreal.

Ester Debus
1984 *Die Islamisch-rechtlichen Auskünfte der Milli Gazete im Rahmen des Fetwa-wesens der Türkischen Republik,* Berlin.

Bernard Lewis
1962 *The Emergence of Modern Turkey,* London.

Serif A. Mardin
1971 "Ideology and Religion in the Turkish Revolution". Dalam *International Journal Middle East Studies 2,* 197-211.

Cetim Ozek
1962 *Türkiyede Laiklik* ('Laisisme di Turki'), Istambul.

Sabina Prator
1985 *Türkische Freitagspredigten,* Berlin.

Binnaz Toprak
1981 *Islam and Political Development in Turkey,* Leiden.

GOVERNMENT POLICY REGARDING ISLAMIC INSTITUTIONS IN THE REPUBLIC OF TURKEY

Alexander H. de Groot

The Turkish national revolution led by Ataturk in the years 1919-1923 and after was not a violent social upheaval nor the removal of one social class by another but was more a revolution of values. The Turkish national movement aimed at replacing Islam as an official and normative system with so-called modern contemporary European values.

Therefore it might be interesting to make a comparison with the Indonesian revolution. Both events meant the creation of a new national identity for a majority Muslim population and guiding the people towards the ideal polity of the future. In the Turkish case this was a modernizing ideology to replace the traditional Islamic statehood of the Ottoman Empire.

For a better understanding of the developments in Turkey at the beginning of this century a short survey of the situation of established Islam in the old Turkey and the new will be necessary.

The established institutions of Islam in the former Ottoman Empire, which was abolished in 1923, were confirmed and protected by the Ottoman Constitution of 1876 and its amendments of 1909, 1914 (twice) and 1921 and were maintained in part by the Republican constitutional amendment of 1923. According to the 1876 (1293 A.H.) constitution the supreme Islamic Caliphate was held by the Ottoman dynasty of Sultans, who were protectors of the Caliphate of the religion of Islam (Arts. 3 and 4); the religion of the Ottoman state was the Islamic religion; there was freedom of practice of the religions of the various communities (i.e. of non-Islamic belief) (Art.11); there was freedom of education (Art.15); there was inspection of schools by the State (Art.16); there was equality before the law (for all subjects) except in matters of religion and lawschool (*madhhab*) (Art. 17). Cases of *sharīʿat*-law were to be heard by *sharīʿat* courts; *niẓāmiyya*-cases are to be heard by *niẓāmiyya* courts (Art.87). The amendment of 1909 (A.H. 1325-1327) rectified Art. 3 insofar as the Sultan-Caliph did swear an oath to respect Islamic Holy Law and the ordinances of the constitution. The *Sheykhül-Islam* (supreme-ranking mufti and head of the Islamic hierarchy of *ulema*) was appointed by order (*irade*) of the Sultan (Art.27 new). In 1914 (A.H. 1332) the protocollary order of the members of the imperial cabinet of ministers was arranged in such a way that the Sheykhul-Islam and the Minister for Pious Islamic Foundations (*evkaf*) came second only to the Grand Vizier and the Minister of Foreign Affairs. The nationalist regime issued a "Law of Fundamental Organization" (*Teckilât-i esasiye kanunu*) in 1921 (A.H. 1337) proclaiming that sovereignty belonged

unconditionally to the nation (Art. 1). The legislative power of the nation was exercised by the representatives in the Grand National Assembly (in Ankara) (Art.2). The application of the ordinances of Islamic Holy Law and the issue on general laws fell to the Grand National Assembly 'according to the demands of the time and social conditions', the ordinances of *Fikh* and Law to be taken as a basis (Art. 7). According to Article 11 *Evkaf, medreses* and education *i.a.* remained outside the competence of the provincial administration. The nationalist republican regime proclaimed an amendment in 1923 (A.H. 1339): Turkey's regime is a republic (Art. 1); the religion of the Turkish state is Islam, the official language is Turkish. By law, in 1924, the Praesidium of Religious Affairs (*Diyanet Içleri Reisligi/Baçkanligi*) at Ankara replaced the office in the *Sheykhül-Islam* in Istanbul, likewise a General Directorate of Pious Foundations replaced the Ministry of *Evkaf*.

The new constitution of the republic of 1924 (1340 A.H.) reformulated in 1945 determined: Art. 1 the Turkish state is 1. republican, 2. nationalist, 3. "populist", 4. "etatist", 5. secularist and 6. "revolutionist". In 1928 Islam was abolished as the state religion. Sovereignty belonged unconditionally to the nation (Art. 3) and, according to Article 88, Turkish citizens with no distinction of religion and race are called Turks. The new constitution of 1961 again expressed (in Arts. 19 and 20) freedom of conscience and religion and freedom of the exercise of religious ceremonies and services. There could be no forcing into or duress with regard to religion. Religious instruction could only be given upon the wish of the parents of a child. Political exploitation of religious feeling, religion or any sacred things was forbidden. Any person (natural or legal) so doing would be prosecuted and closed down. The Praesidium of Religious Affairs (*Diyanet Içleri Reisligi/Baçkanligi*) was to be regulated by a special law.

The present constitution of Turkey, which dates from 1982, contains an apparently paradoxical situation: the basis of the State is the six principles of nationalism established by the government of Ataturk and include the secularist character of the republic. However, Islamic religious affairs are the object of government control by a State institution functioning under the direct responsibility of the Prime Minister.

Islam and Religion according to the Constitution

The reform laws of earlier date as embodied in Art. 174 1-8 remain immutably in force. These include the laws on the unity of education of 1340/1923, on the weaving of caps and hats (instead of fezzes), on the closure of dervish convents, holy mausolea (1925), on civil marriage of 1926, on the introduction of the Latin alphabet and of international numerals of 1928.

Turkey is a republic based on the nationalism of Ataturk, the sovereignty of the Turkish people, Turkish values as required by the principle of secularism. The state is indivisible. No interference whatsoever of sacred and religious feelings is allowed in state affairs and politics. The

legislative power is vested in the Grand National Assemble (G.N.A.) (Art. 7) Equality before the law of all individuals (Art. 10) is one of the fundamental rights abuse whereof is prohibited (Art. 14). Article 24 proclaims freedom of religion and conscience, of acts of worship, religious service and ceremonies (but see 14!). There cannot be any compulsion to worship. Education in religion and ethics shall be conducted under State supervision. It is compulsory in primary and secondary schools. No one is to abuse religious feeling for the purpose of partially basing the order of the State on religious tenets (Art. 24).

Article 136 contains the Praesidium of Religious Affairs (*Diyanet Içleri Baçkanligi*). Its duties are defined in a special law in accordance with the principles of secularism, removed from all political views and ideas aiming at national solidarity and integrity.

The Reforms

The principle legal reforms introduced to disestablish Islam since 1921 are the following: the abolition of the Sultanate November 18, 1922. The *fetva* given by the principal mufti at the time was subordinated to a vote in the G.N.A. This was a momentous step towards the supremancy of the people's sovereignty above that of Islamic Holy Law. In 1924 the Ottoman Caliphate was abolished after an existence of, technically speaking, two years, March 3, 1942. At the same time the ministries of *Syarīʿat*-Affairs and *Evkaf* were abolished. On February 7, 1924 the removal had already been decreed of all religious elements in the buildings of foreign schools. On March 1, 1924 the "unification of education" bill was voted, *i.e.* the exclusion of any form of control over schools by any Islamic institutions. In the end this policy led to a total discontinuation of Islamic teaching in the years 1935-1948. In 1925, September 2 the closure of all convents of Desvishes *(tekke, zawiye)* and holy tombs *(türbe)* became a fact, with the legal prohibition of amulets, magic and fortune-telling (!). In 1926 the new civil code - based on Swiss Law - came into effect (February 7). The Gregorian Calendar was introduced the same year. In 1928 followed the abrogation of Islam as religion of the State. The oath-taking in the G.N.A. was secularized. The implementation of the ordinances of Islamic Holy Law was no longer a task a task of parliament. Secularism (in Turkish: *Laiklik)* was made law (April 14). The Latin alphabet was introduced (November 3). In 1934 Turkish women acquired active and passive voting rights (December 5).

The reforms of Ataturk created a new relationship between the Turkish state and Islam. The progressive exclusion of Islam from political life in the years 1924-1948, although profoundly shocking to the masses of pious believers, was not meant to replace Islam by European unbelief but to dismantle the political power of the institutions of Islam. The Nationalists aim was to establish their new order and to create loyalty among the citizens towards the new Turkey instead of towards the Community of Islam, of which the House of Osman and its Caliphate were considered to have been the leaders.

By the year 1948 the Turkish Government was sure it enjoyed a sound degree of legitimacy and the loyalty of the nation. This became evident from the results of the general elections held about every four years. In the years that followed Government could relinquish its anti-Islamic, anti-clerical attitude. Indeed popular support at the polls could be won by a pro-Islamic colouring of governmental programmes and a demonstrating of respect for the traditions of Turkish Islam. In practice this new attitude of the Government manifestated itself by permitting a sizable number of believers to perform the pilgrimage to Mecca, by the building of new mosques and restoring the Arabic text of the public call to the *ṣalāt*.

One must bear in mind that the successive governments of Turkey-be they from the strictly secularist and progressive Republican People's Party (*i.e.* the party founded by Ataturk) or the Democrat Party (*i.e.* the liberal-conservative party founded in 1946 in opposition) or coalition-governments including outspoken Islamists or National Socialists have never attempted to effect any change or amendment in the constitution and its organic laws establishing the secular regime and to reintroduce Islam as a constituent element of the State.

The role of the Praesidium of Religious Affairs established under direct control of the Prime Minister's office is meant to control Turkish Islam instead of furthering its traditional influence on politics and the administration. Among the tasks of the Praesidium are the direction of the building of mosques, the appointment of muftis, imams and other mosque personnel, the publication of religious and ethical literature of an instructive character, including a Turkish version and commentary *(me'äl)* of the Koran and, not least, the teaching of Islam, task which implies the education of teachers of Islam. The officially established *Imäm-Hatib* schools are institutions of secondary education which, besides professional Islamic teaching, offer the full programme of ordinary Turkish high schools *(Lise)*. Their function is to forestall such schools run by Islamic foundations with a dubious loyalty towards the State's education policy.

For the same reason Koran courses have been opened everywhere by the Praesidium. All the same, one sees present-day official Islam following in the footsteps of the Ottoman Islamic hierarchy of ulema. The president of the Presidium is in fact the Mufti of the Republic, a *Sheykhül-Islam* in modern style, a high-ranking civil servant obeying the directives of the Government.

Islam and State

The development of the relationship between Islam and State in Turkey may be summarized as follows.

Period 1922-1946: a continued anti-religious policy of the Government, gradually excluding the Islamic institutions from public life, eliminating these from the body politic.

Period 1946-1960: an increasing policy of concessions to the Islamic sentiment of the Turkish nation, colouring public life at least with Islamic

signals and symbols. The Koran e.g. was read on radio for the fisrt time in Turkey, in 1950. The teaching of Islam was reintroduced into the programmes of primary schools. Dispensation was only given upon the request of the parents. By 1956 Islam also returned to secondary schools. The number of Imam-Hatib schools has qradually risen from 15 in 1953. Whereas 142 mosque-associations existed in 1950, by 1960 there were already 4821. It must be taken into consideration that between 1950 and 1960 the Democrat government promoted Islamic feeling, not least because Islam was thought to be a decisive weapon against the political left.

Period 1961-1980. After the revolution of 1960 the new rulers of Turkey allowed Islam to play a role in the background of politics. A new political party, the National Salvation Party *(Millī Selāmet)*, which discreetly propagated Islam as its base, did not gain pride of place from the 99% Muslim population during the elections. In 1973 this party gained its highest ever results, which were then only 13% of the votes for parliament in its favour.

Islamic Education in the Secular State

One of the most sensitive areas in Turkish policy is the influence of Islam in schools. When the "Law on Unification of Education" was passed in 1924, Islam in Turkey lost its hold on national education. Islamic religious teaching was gradually reduced in schools and was stopped altogether from 1935 to 1948. Religious instruction was left to be the private concern of parents. The training of ulema was neglected after the closure of Imam-Hatib school in 1931 and of the Faculty of Divinity *(Ilahiyāt Fakültesi)* of Istanbul in 1933.

The result of such government policies was to become a serious problem. Illegally trained or untrained ulema took over in a way utterly uncontrolled by the authorities. Official Islamic policy created a religious and cultural vacuum in Turkish Muslim society, which risked being filled by an extremist underground Islam. It must be remembered that the nationalist governments of Ataturk and his successors did not propagate a political ideology in support of the new state. An ideological experiment devised by a small group of leftist nationalist intellectuals and politicians had failed to win acceptance from the majority of the ruling party.

The governmental attitude towards Islam in education changed by 1948. In that year the *Ilahiyāt Fakültesi* of Ankara University was opened. Imam-Hatib schools were reinstated as well as eight so-called High Islamic Institutes, *i.e.* senior training colleges for Sunni ulema. Islam, once more an optional subject in primary education, was attended by 93-100% of pupils.

From now on the governments would openly stress their respect for Turkey's Islamic tradition. The State organization of Islamic education was evidently seen as being the lesser evil. It would do to check and counterbalance an uncontrollable growth of Islamic opposition of a radical character. Officially organized Koran courses numbered 10,000 by 1960, against 40,000 ones organized privately at the expense of pious believers.

The Islamic programmes of the state schools made it possile for traditionally minded parents to overcome their suspicion of the secularist state and to send their steeply increasing number of children to school!

The recent governments of Turkey decided to increase the number of Imam-Hatib schools to disproportionately more than that of standard secondary schools of the *Lise*-type. Of course, the Praesidium of Religious Affairs must follow the directive to cooperate fully with the Ministry of National Education in the running of these ulema training schools in order "to protect national unity".

One may evaluate this tendency in a positive way, as being the general promotion of secondary education of the youth of the people of Anatolia who massively adhere to Islamic tradition. It must be noted that the curricula of the religious schools are officially equivalent to those of normal secondary education. The diploma of Imam-Hatib pupils admits them to university entrance exams. On the level of higher education the number of faculties of (Islamic) divinity in the state universities has now increased from 1 to 8 now all over the country. There is also one private *'Ilahiyāt'* faculty.

Viewed in a negative way the official emphasis on the religious and ethical content of education is detrimental to the needs of the nation. An increase in the number of standard secondary schools, especially vocational high schools and teacher training colleges, is to be preferred to parallel the recent increase in the number of universities (28 in 1986).

These 375 state-controlled Islamic theological schools (attended by 83,157 students taught by 10,975 masters in 1985) must be understood as serving an ulterior purpose, that is, the extending of control over the development of Islam in Turkey today towards a traditional middle of the road Sunnism. Like official Ottoman Islam, the religion of the Turks should play a role in the service of the State but at the same time be kept out of politics.

Whether such a policy means a departure from secularist principles is hard to say.

The Preaching of Islam

The content of the sermons preached by the officially appointed *hatibs* and imams is evidence of the constructive role Islam is meants to play in the secularist state. Texts of "Friday sermons" *(Hütbe)* are published and distributed by the organs of the Praesidium of Religious Affairs. From such texts one can understand that the Turkish leaders of today are aiming at a synthesis of Turkish nationalism and ("Turkish") Islamic tradition.

Islam has been demonstrated to be an integral part of Turkish national culture. The individual practice of the religion of Islam is shown not to be in conflict with the political principle of secularism. More than 60% of officially distributed sermon texts deal with ethics. Subjects frequently dealt with are the nation, society, the family, the economy, the individual, teaching the believers their duty as socially conscious, law-abiding citizens.

Islam is taught as a religion of justice, of tolerance, neighbourly love and charity, being full of a sense for society.

Modernization, both social and economic, is stressed as being the essential ideal towards building the fatherland. Islam is in no way contrary to progress. These sermons are an amalgamation of traditional Islamic concepts with the policies of the present-day ruling elite and do form a channel of communication of the State, the secular republic of Turkey in this case.

A general acceptance of governmental policies on the institutions of Islam and religious education seems to have emerged since 1950, even though such policies have remained based upon the secularist constitutional law. Political opposition to the removal of Islamic law and its ordinances from the Turkish polity has never gained major support. Parties agitating against this state of affairs have not won a decisive share of the popular vote during successive general elections in the period from 1950 up to today.

The Opposition of Islam

The foregoing summary of the lasting success of the secular state in Turkey with its 50 million Muslim inhabitants does not mean to say there has not been any opposition. Indeed there has been opposition which has repeatedly erupted into violence. Massive local revolts took place in Central and Eastern Anatolia in the years 1920 and 1930. Bloody incidents occured in rural western Asia Minor fifty years ago. These movements were not general, however, but locally inspired and were not as indeed one would expect, solely religious but political as well. Opposition of Islamist origin still exists today but its extent and its following are not as large as it might seem, considering the wide spectrum of political opinion along which it is manifestly present, from the far right to the extreme left.

Islamic protest is divided among a great number of competing opposition groups which are active outside parliament and party politics. The major pro-Islamist political party today, the *Refah Partisi* ("Welfare Party"), successor to the National Salvation Party of pre-1980, gathered less than 5% of the votes in the 1987 general elections and thus remains excluded from the Turkish parliament, the Grand National Assembly.

The bulk of Islamist opposition movements outside parliament are organised by some mystical orders *(tarikat)* and religious groups organized on *tarikat* lines.

The principal mystical (Dervish) orders and/or branches thereof involved include the Nakshbandiyya Order, but not all of its 14 branches. Different political parties even receive support from Nakshbandi Dervishes, amomng them the ruling party of today. The Prime Minister is said to be a member himself and in any case has strong family ties with a branch of the Order.

The Tidjaniyya Order of Dervishes used to organize violent forms of protest in the nineteen-fifties but is not heard of any more today. The

Kadiriyya Order is anti-secularist but politically supports the biggest right wing party at present. The Bekkashiyya Order allied itself to Turkey's Shiite minority (the *Alevis*) and should be considered a leftist opposition group now.

The most prominent opposition to the secularist state is that of the Nurdjus (Turkish: *Nurculuk*) as a movement since 1950, but divided in two since the sixties. Their main target is the state educational system, which they wish to replace with the extended teaching of the Koran in the light of the commentary of their founding sheykh. As important as the first mentioned is the *Süleymandji (Süleymanci* in Turkish) Movement, which is strongly against secularism but nationalist all the same. Politically speaking a group of moderates, their chosen enemy is the Praesidium of Religious Affairs, especially its schools and its Koran courses. The movement, widely spread in Turkey and among the Turkish communities in Western Europe, is a supporter of the idea of a Turkish-Islamic synthesis and uses its influence in favour of either the ruling Motherland Party (*Anavatan Partisi* led by Prime Minister Turgut Ozal) or the main right wing opposition party (led by former Prime Minister Suleyman Demirel).

The *Nakshbandi, Nurcu* and *Süleymanci* opposition groups all exploit their daily newspapers, weeklies, monthlies and popular scientific and cultural periodicals to ventilate their ideas. It must not be thought that *tarikat* is synonymous with Islamist opposition. The great orders like the Mawlawiyya, Khalwatiyya or Rufaiyya Dervishes are not politically active at all and, on the whole, loyal to the secularist republic.

Summary

The successive governments of Turkey since 1923 have been able to maintain the subordination of the institutions of Islam to the authority of the secular law of the State. At the same time the legitimacy of the secular regime has been recognized by the great majority of Turkey's Muslim population. Islam was not replaced by a national ideology but removed from power and kept outside the political arena.

The manifest demonstration of respect towards Islam and its cultural and social traditions shown by all successive governments since 1946 has brought about the general popular acceptance of the nationalist and secularist regime.

The policy of the Turkish Government of maintaining the religious and cultural institutions of Islam in a limited sphere, entirely subordinated to the authority of sovereign national state, apparently has been successful.

References

Seçil Akgun
1924-1928 Halifeligin Kaldirilmasi ve Laiklik (= 'The Abolition of the Caliphate and Laicism', Ankara (no date? 1986).

Niyazi Berkes
1964 *The Development of Secularism in Turkey,* Montreal.

Esther Debus
1984 *Die Islamisch-rechtlichen Auskünfte der Milli Gazete in Rahmen des Fetwa-wesens der Türkischen Republik,* Berlin.

Bernard Lewis
1962 *The Emergence of Modern Turkey,* London.

Serif A. Mardin
1971 'Ideology and Religion in the Turkish Revolution'. In *International Journal Middle East Studies 2,* 197-211.

Cetim Ozek
1962 *Türkiyede Laiklik* (= 'Laicism in Turkey'), Istanbul.

Sabina Prator
1985 *Turkische Freitagspredigten,* Berlin.

Binnar Toprak
1981 *Islam and Political Development* in Turkey, Leiden.

ISLAM DALAM SEJARAH ALJAZAIR: BEBERAPA FAKTA DAN TAFSIRANNYA

J.H. Meuleman

Untuk menyambut kunjungan Yang Mulia Menteri Agama Republik Indonesia, H. Munawir Sjadzali, M.A. di Universitas Leiden, telah disajikan serangkaian ceramah. Di samping makalah yang membahas hal-hal yang berkaitan langsung dengan Indonesia, beberapa dosen juga menyajikan ceramah mengenai beberapa aspek Islam di negara-negara lain, sesuai dengan pengalaman masing-masing. Pemilihan mereka didasarkan atas pertimbangan bahwa kajian semacam ini secara tidak langsung dapat membantu meningkatkan pemahaman orang mengenai Islam di Indonesia. Oleh sebab itu, makalah ini akan menyampaikan beberapa fakta sejarah Islam di Aljazair, tetapi, selain itu, makalah ini akan membahas juga penafsiran fakta-fakta tersebut. Jadi, inti makalah saya terdiri atas pembahasan kritis beberapa pandangan yang berbeda tentang Islam dalam sejarah Aljazair, khususnya akan dipaparkan kelemahan pendekatan yang bersifat memihak dan berkecenderungan tertentu, dan akan ditekankan juga perlunya suatu pandangan yang lebih global.

Saya akan memusatkan perhatian pada empat periode penting bagi Islam dalam sejarah Aljazair, yaitu masuknya agama Islam, maraboutisme (aliran yang percaya akan kekuatan gaib), Islam dan perlawanannya terhadap pemerintahan kolonial, dan akhirnya Islam dalam Aljazair modern.

Masuknya Islam di Aljazair

Dalam mempelajari masuknya Islam di Aljazair - atau dalam Maghreb pada umumnya - kita terpukau oleh suatu kontroversi besar dalam historiografi. Agar jelas dan ringkas kita dapat menggambarkannya dengan sebuah skema yang menunjukkan dua titik pandang yang berdiri saling bertentangan. Pada satu sisi, historiografi Perancis kolonial mengungkapkan perlawanan sengit penduduk lokal *Berber* terhadap *Islam.* Dengan sengaja saya cetak miring kata "Berber" dan "Islam" karena keduanya merupakan dasar pemikiran pandangan ini. Di sisi lain, apa yang mungkin disebut sebagai historiografi "Islam" memaparkan bagaimana penduduk lokal menyambut kedatangan "pasukan pembebasan" Islam dengan tangan terbuka.[1] Jelas bahwa kedua pandangan ini masing-masing

[1] Bandingkan misalnya Sa'd Allāh, Abū al-Qāsim. *Abḥās wa-ārā' fi ta'rīkh al-Jazā'ir. Asy-Syarikah al-waṭaniyyah li-an-naṣr wa-at-tauzī'*, Aljazair, 1978, al-Muqaddimah, hlm. 5-8.

mempunyai kecenderungan ideologisnya sendiri yang kuat dan, sekaligus juga menunjukkan kelemahan yang lazimnya ada pada banyak penulis sejarah: memisahkan agama dan perkembangannya dari konteks ekonomi, sosial, dan politiknya.[2] Pendekatan "memisahkan" yang diterapkan pada Islam ini tampak pada kebanyakan sejarawan muslim, juga dalam kajian-kajian yang mutakhir. Perkecualian yang terkenal dan paling penting adalah Ibn Khaldun.[3] Yang terutama sangat menarik dalam hal ini adalah sakralisasi periode awal Islam dan pernyataan bahwa perkembangan merupakan hasil campur tangan Ilahi.[4] Akan ada kesempatan bagi kita untuk memperingatkan adanya pendekatan terhadap Islam yang bersifat "memisahkan", ini apabila kita mengkaji periode-periode Islam lain dalam sejarah Aljazair. Bukan maksud kami di sini untuk membahas secara rinci fakta-fakta mengenai kedatangan Islam di Aljazair. Kami hanya ingin menekankan pokok pikiran bahwa pemahaman akan hubungan yang ruwet antara tiga kutub Byzantium, penakluk Islam Arab, dan penduduk setempat dapat terjadi hanya apabila secara keseluruhan agama, ekonomi, dan lain-lain aneka faktor ikut dipertimbangkan. Hal yang sama berlaku untuk gejala-gejala penting lainnya dalam masa awal Islam di Aljazair, misalnya Kharijisma.[5]

Jadi, dalam periode awal Islam Maghreb, Islamisasi kebanyakan hanya terbatas pada kaum elit kota.[6] Untuk memahami Islam lebih mendalam di wilayah ini, Maraboutisme memegang peran yang lebih mendasar.

Maraboutisme

Sebenarnya, maraboutisme mempunyai peran yang mendasar dalam memperluas dan memperkukuh Islam di Maghreb, tetapi salah pengertian orang tentang hal ini juga sangat mendasar.[7]

Seorang cendekiawan Aljazair, Ahmed Nadir, dalam makalahnya yang diberi judul sangat tepat, "Le maraboutisme, superstition ou révolution?"

---

2 Mengenai konteks politik, secara khusus kedua pandangan sama-sama menekankan dimensi politik pada penerimaan Islam di Maghreb; pendekatan "kolonial" berlaku apabila hendak menekankan pertentangan antara kaum Berber dengan jiwa kebebasan dan demokrasinya dan bangsa Arab sebagai penakluk; pendekatan "Islam" dipakai apabila Islam dianggap tidak saja sebagai kekuatan pembebasan dalam arti spiritual, tetapi juga sebagai kekuatan yang membebaskan dari dominasi Byzantium.

3 Saya berharap dalam waktu dekat dapat menerbitkan hasil kajian yang lebih mendalam mengenai cendekiawan terakhir ini dalam sebuah artikel yang berjudul "La causalité dans la pensée historique d'Ibn Khaldūn".

4 Bandingkan Rodinson, Maxime. *Islam et capitalisme*. Seuil. Paris, 1966. hlm. 84.

5 Sa'd; Ahmad Ṣādiq. *Ta'rīkh Miṣr al-ijtimā'ī-al-iqtiṣādī, fi daw an-namaṭ al-asiāwī li-al-intāj*. Daru-bn Khaldun, Beirut, 1979, hlm. 229 dst.

6 Julien. Charles-André. *Histoire de l'Afrique du Nord*. Payor, Paris, 1969, vol. II, hlm. 27.

7 Maraboutisme adalah pemujaan pada orang-orang (yang disebut marabout) yang oleh penduduk setempat dianggap memiliki kesucian, kebijaksanaan, dan hubungan yang dekat dengan Allah dan mempunyai kekuasaan untuk campur tangan secara positif dalam situasi kecemasan dan ketegangan. Apabila orang ini meninggal dunia, maka peninggalan "Marabout" ini akan terus menjadi pusat berbagai upacara keagamaan maupun sosial. Sering kali status sebagai marabout ini bersifat turun-temurun dalam keluarga tertentu.

("Maraboutisme, takhayul atau revolusi"), menekankan bahwa gejala maraboutisme di Aljazair memerlukan analisis baru sama sekali.[8] Sampai sekarang berlaku dua pendekatan tradisional. Keduanya memiliki kesalahan dasar yang sama, yaitu memisahkan dan mempertentangkan secara mutlak agama "ortodoks" di satu pihak dan kepercayaan lokal, upacara-upacara, dan ketakhayulan di pihak lain.[9] Pembedaan ini penting bagi pandangan para pemuka agama dan cendekiawan 'ortodoks' atau 'resmi' dan ini adalah yang pertama dari dua pendekatan yang telah disebutkan di atas. Perlu dicatat bahwa kebanyakan kajian kolonial – sering kali kita harus memakai istilah 'kolonialis' – dan sikap rata-rata administrasi kolonial Perancis bermula dari pemikiran ini. Dalam administrasi kolonial perbedaan antara agama 'ortodoks' dan populer bahkan ditekankan dan dipakai untuk memperkukuh kekuasaan kolonial. Dengan demikian, kadang-kadang maraboutisme lalu dicemoohkan. Akan tetapi, sering kali juga struktur dan kewenangan maraboutisme dieksploitasi agar dapat mengendalikan penduduk pribumi dengan lebih baik, sebagai pelengkap tindakan-tindakan yang telah membawa para penguasa Islam "resmi" di bawah pengawasannya. Meskipun diberlakukan kebijakan ini, beberapa laporan administratif menunjukkan adanya ketakutan terhadap maraboutisme dan terhadap tarekat yang dikhawatirkan akan menjadi ancaman bagi ketertiban kolonial.[10] Gambaran yang diputarbalikkan mengenai maraboutisme, yang merupakan hasil tradisi 'ortodoks' dan tulisan-tulisan kolonial, tetap menonjol di Aljazair sampai pada masa kini. Pengaruhnya jelas, misalnya, dalam pandangan gerakan reformis Islam sesudah Perang Dunia I dan sebelum Perang Dunia II dan dalam wawasan administratif dan intelektual golongan elite masa kini.[11]

Ringkasnya, konsepsi yang berlaku, yang menyamakan maraboutisme dengan ilmu gelap dan perdukunan, sama sekali tidak sesuai dengan kenyataan. Bukan maksud saya untuk menyampaikan survai yang tuntas mengenai perkembangan dan peranan maraboutisme dalam sejarah Aljazair. Kami akan membatasi diri dengan mengemukakan beberapa hal saja. Nadir, yang menekankan bahwa perlu ada penelitian lebih lanjut, berasumsi bahwa maraboutisme di Afrika Utara terutama berasal dari golongan elit Andalusia yang, setelah diusir dari Semenanjung Iberia, mengorganisasikan diri untuk memperkuat masyarakat Maghrebia, tidak

---

[8] Bandingkan Nadir, Ahmed. "La maraboutisme, superstition ou révolution?" dalam: Colonna, Fanny; Haddab, Mustapha *et. al.* (red.). *Méthodes d'approche du monde rural* (travaux séminaire Paris, 1976). Office des publications universitaires, Aljazair, 1984, hlm. 193-207.

[9] Dalih kami di sini banyak berdasarkan Nadir, *op.cit.*, hlm. 193 s. Bandingkan juga Berque, Jacques. *L' intérieur du Maghreb.* XV^e^-XIX^e^ siècle. Gallimard, s.l. (Paris), 1978. hlm. 538-539.

[10] Bandingkan misalnya Depont, Octave,. Rapport sur les troubles insurrectionnels de l'arrondissement de Batna en 1916. Alger, 1er september 1917. Laporan diketik dalam: Found of archives of the Service des liaisons nord-africaines (SLNA), manuscrits, no. 3, Archives de la Wilaya de Constantine, Aljazair, hlm. 231-235, 239, 252-253.

[11] Tentang hal ini, dan terutama mengenai kedudukan gerakan reformis 'Ulamā', al-muslimīn, yang sering kali - dan menurut pandangan saya secara keliru - menganggap dirinya atau dianggap sebagai antitesis mutlak maraboutisme, lihat: Johan H. Meuleman, *Le Constantional entre les deux guerres mondiales. L'évolution économique et sociale de la population rurale.* Van Gorcum, Assen (Belanda), 1985, hlm. 187 dst., 199-200, 266.

hanya secara spiritual melainkan secara umum melawan kemajuan agama Kristen. Sufisme merupakan komponen utama gejala yang baru mulai bertumbuh ini. Akibatnya, terutama pada tingkat permulaan, terdapat ikatan kuat antara maraboutisme dengan tarekat Sufi.[12] Gerakan marabout ini tidak disangsikan lagi memegang peran yang sangat penting dalam perkembangan berbagai aspek masyarakat Aljazair. Pertama-tama, peran ini meliputi penyebaran dan penegakan Islam. Tetapi, di samping kehidupan beragama, dalam bidang kebudayaan maraboutisme juga memberikan andil besar dalam perkembangan ilmu, dalam bidang politik berjasa dalam mempersatukan penduduknya, dalam bidang ekonomi membantu memperluas pendayagunaan lahan-lahan baru, sedangkan dalam bidang sosial dapat disebutkan sumbangannya bagi perubahan-perubahan penting seperti penghapusan perbudakan. Namun, di sisi lain, pada umumnya maraboutisme Aljazair secara bertahap mengalami proses kemerosotan dan korupsi. Di antara faktor-faktor utama dalam proses ini dapat disebutkan perubahan umum dalam bidang sosial dan ekonomi dan kemerosotan dalam pendidikan pribumi yang merupakan akibat dari campur-tangan kolonial, maupun dari kasus-kasus yang berulang terjadi, yaitu marabout yang menyerah kepada kebijakan administrasi kolonial yang bertujuan agar dapat mengendalikan penduduk dengan lebih baik.[13] Proses kemerosotan maraboutisme ini sangat memperkuat terjadinya salah penilaian terhadap perannya dalam sejarah Aljazair pada umumnya.

Sebagai kesimpulan uraian pendek mengenai maraboutisme ini saya berpendapat bahwa kita harus berhati-hati dalam membuat generalisasi dan harus bisa memisahkan berbagai fase sejarah yang berbeda-beda. Akhirnya, kembali kepada tesis utama makalah ini: kita tidak bisa menginterpretasikan dan menjelaskan Islam dan perkembangannya secara memuaskan apabila kita memisahkannya dari konteks umumnya. Khususnya untuk pengkajian maraboutisme, ini berarti bahwa kita harus menjelaskan perubahan-perubahan umum dalam bidang ekonomi dan sosial yang merupakan konteks dari maraboutisme, fungsinya yang berbeda serta perubahan-perubahannya.

Peran Islam dalam Perlawanan terhadap Pemerintahan Kolonial

Seorang cendekiawan yang serius tidak akan mengingkari bahwa Islam memegang peranan penting dalam perlawanan rakyat Aljazair terhadap pemerintah kolonial. Alasan utamanya adalah kenyataan bahwa Islam merupakan faktor dasar yang membedakan dan menyatukan penduduk pribumi dari antara para penjajahnya.[14] Berbeda dari Mashreg dan negara-negara seperti Indonesia, hampir seluruh penduduk Maghreb sudah

---

[12] Nadir, op.cit., 195-198.

[13] Bandingkan Merad, Ali. *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d' histoire religieuse et sociale.* Mouton, Paris/La Haye, 1967, hlm. 61; Meuleman, op.cit., hlm. 187. dst.

[14] Bandingkan Ageron, Charles- André. Les Algèriens musulmans et la France (1871-1919). Presses Universitaires de France. Paris, 1968, vol. II, 1243-1244.

beragama Islam pada permulaan kolonisasi oleh Eropa.[15] Selanjutnya perlu dicatat bahwa jauh melebihi agama Kristen di dunia Barat modern, Islam bukan merupakan gejala yang terkurung dalam ruang lingkup agama saja, melainkan mencakup semua aspek kehidupan.

Dua contoh berikut akan memperjelas peranan Islam dalam perlawanan rakyat Aljazair terhadap penjajahan Perancis.

Contoh yang pertama adalah gerakan Amīr ᶜAbd al-Qādir. Ini memang sudah menjadi objek beberapa studi selama beberapa tahun terakhir ini. Kajian-kajian ini menekankan mutunya sebagai pemikir agama dan pemimpin. Tetapi, pada waktu bersamaan, kajian-kajian ini juga menjelaskan bahwa keberhasilannya tidak bisa dipisahkan dari kegiatannya dalam bidang politik dan organisasi militer dan perombakan ekonomi.[16]

Contoh kedua yang ingin kami kemukakan adalah gerakan kaum *'Ulamā' al-Muslimīn,* yang tidak dapat diragukan lagi merupakan komponen utama permulaan gerakan nasionalisme dalam masa di antara dua perang dunia. Walaupun pada dasarnya gerakan ini adalah gerakan keagamaan, hasil suatu analisis yang serius menunjukkan bahwa perkembangannya berkaitan dengan perubahan-perubahan umum dalam bidang sosial dan kultural.[17]

Sekali lagi, mengenai perlawanan Aljazair terhadap pemerintahan kolonial, banyak ahli sejarah berpandangan terlalu sempit. Beberapa dari mereka secara sepihak hanya menunjukkan faktor-faktor agama, sedang beberapa lainnya secara eksklusif hanya menyebutkan faktor-faktor sosial dan ekonomi. Patut dicatat di sini suatu perbincangan pada pertengahan tahun lima puluhan mengenai sebab-sebab yang lebih dalam yang mendorong terjadinya revolusi Aljazair. Pada waktu itu penjelasan yang sangat menonjol berasal dari pengulas-pengulas Perancis yang berhaluan kiri, yang menyatakan bahwa penyebab utama adalah faktor sosial-ekonomi. Namun, pandangan ini ditolak oleh cendekiawan besar, Jacques Berque, yang menyatakan bahwa penyebab utama meletusnya perjuangan kemerdekaan adalah hasrat mencari identitas nasional.[18] Dari pihak saya, saya ingin menggarisbawahi bahwa dalam pertanyaan ini sekali lagi agama memegang peran penting, tetapi tidak bisa dipisahkan dari aspek-aspek perubahan sejarah lain, terutama aspek ekonomi dan sosial.

---

15 Selama jangka waktu yang panjang sekali Aljazair telah mengenal sejumlah besar penduduk Yahudi, tetapi karena alasan-alasan yang tidak bisa dijelaskan di sini, dalam masa kolonial kelompok ini secara keseluruhan terintegrasi dalam kelompok penduduk Eropa; oleh sebab itu setelah kemerdekaan sangat sedikit orang Yahudi tetap tinggal di Aljazair.

16 Beberapa contoh publikasi ᶜAbd al-Qādir:
Raphael Danzinger. *'Abd-al-Qādir and the Algerians. Resistance to the French and Internal Consolidation.* ᶜAbd-al-Qādir dan bangsa Aljazair. Perlawanan terhadap Perancis dan Konsolidasi ke Dalam. Holmes & Meier, New York/London: 1977; juga rangkaian artikel yang ditulis dalam *Maghreb Reviεu* (London), 1979, 1980, 1981; Charles-Robert Ageron. "Abd-el-Kader et la première résistance algérienne, dalam: Charles-André Julien e.a. (red.) *Les Africains*, Jeune Afrique, Paris vol. I (1977), hlm. 17-49; dan banyak sekali artikel lain dalam majalah dwi-bulanan Arab aṡ-*Ṡaqāfah* (al-Jazair).

17 Meuleman, op.cit., hlm. 197 dst., 266-267.

18 "Islam, révolution et culture, un entretien avec Jacques" (oleh Mehal, Nacer), dalam *Algérie-Actualité (Alger)*, XIV, 787 (13-19 November 1980, hlm. 27).

Peran Islam dalam Aljazair Modern

Oleh sebab-sebab sejarah yang telah kami kemukakan sebelumnya, Islam merupakan unsur dasar dalam upaya mencari identitas diri seperti yang telah dikemukakan oleh Berque dalam analisisnya tentang perang kemerdekaan, tetapi yang masih menjadi keprihatinan utama bagi Aljazair sampai hari ini. Keprihatinan ini makin menguat karena selama 132 tahun Perancis dengan ganas berupaya menindas kebudayaan pribumi yang asli. Jadi, sejak tahun 1962 Islam secara terus-menerus menjadi salah satu titik acuan utama dalam mensahkan kebijakan negara dan pemerintah dalam bidang budaya, sosial, dan ekonomi.

Cara Islam berfungsi sebagai acuan dalam negara dan masyarakat Aljazair modern tidak dapat dijelaskan sepenuhnya tanpa menyebutkan kecenderungan umum di Aljazair yang sangat mementingkan penampilan luar. Penampilan luar merupakan dasar utama citra dan status sosial seseorang. Jadi, dapat dikatakan bahwa sikap sosial inilah yang berlaku dalam pameran kekayaan yang mencolok yang merupakan ciri khas perilaku ekonomi – dan terwujud dalam pameran mobil besar dan vila-vila mewah – seperti juga sikap mengutamakan bangunan mesjid dan pemakaian hijab dalam kehidupan beragama masyarakat Aljazair modern. Gejala yang sama juga berlaku dalam sikap Pemerintah Aljazair.

Paling tidak sampai baru-baru ini politik berusaha menguasai keseluruhan kehidupan berbudaya, terutama melalui partai tunggal Front Pembebasan Nasional[19] dan beberapa proyek budaya yang cukup ambisius. Jadi, untuk menyebutkan tiga proyek yang paling penting dan sangat simbolis dalam beberapa tahun terakhir ini, pembangunan universitas teknik yang ultra modern di Oran oleh pemerintah, pusat perdagangan dan kebudayaan Riadh el-Feth di Aljazair yang bergaya Barat dan kontroversial dan, di samping beberapa mesjid lain, pusat sembahyang dan kajian Islam Amīr ᶜAbd al-Qādir yang besar di Konstantinopel.

Terutama dalam bidang pembangunan mesjid, makin banyak prakarsa dilaksanakan di luar pengawasan negara.[20] Sangat menarik untuk dicatat bahwa seperti pada masa penjajahan Perancis, agama berfungsi sebagai ruang lingkup utama gerakan perlawanan terhadap rezim yang berkuasa.

Jadi, kita dapat melihat bahwa sejak awal kedatangannya sampai hari ini, Islam memegang peranan yang sangat mendasar dalam sejarah Aljazair. Untuk dapat memahami sepenuhnya bentuk dan fungsinya yang berbeda, masih banyak pandangan picik dan berpihak yang harus diatasi.

---

[19] Jabhatū at-taḥrīr al-waṭanī, dalam bahasa Perancis Front de Libération Nationale (F.L.N.).

[20] Disertasi yang menarik mengenai berbagai aspek dari konstruksi mesjid dalam sejarah kota Konstantinopel masa kini akan disampaikan pada tahun ini oleh Ahmed Rovajia di Universitas Jussieu (Paris VII) (promotor: R. Gallisot).

ISLAM IN ALGERIAN HISTORY: SOME FACTS AND THEIR INTERPRETATION

J.H. Meuleman

On the occasion of the visit of His Excellency H. Munawir Sjadzali M.A. to the State University of Leiden, a series of lectures was presented to our Indonesian guests. In addition to contributions which were directly related to Indonesia, several lecturers, each one according to his particular experience, chose to present a paper on some aspect of Islam in other countries. Their choice was based on the contention that these kinds of studies can contribute in a more or less direct way to a better understanding of Indonesian Islam. Thus, the present paper will deal with some facts of the history of Islam in Algeria, but, above all, it will treat the interpretation of these facts. The core of my text will, therefore, consist of a critical discussion of different views of Islam in Algerian history, particularly showing the shortcomings of biased or one-sided approaches and confirming the necessity for a more global view.

We will concentrate on four important moments of Islam in Algerian history, to wit the arrival of Islam, Maraboutism, Islam and the resistance to colonial rule and finally Islam in contemporary Algeria.

The Arrival of Islam in Algeria

When studying the arrival of Islam in Algeria - or in the Maghreb in general - one is struck by a great controversy in historiography. Reducing this to an outline for the sake of brevity and clearness we can say that two extreme standpoints are posed in opposition to each other. On the one hand, French colonial historiography stressed the fierce resistance of the local *Berber* population to *Islām.* We italicize 'Berber' and 'Islam' on purpose, becouse they are basic notions in this vision. On the other hand, what we might call the 'Islamic' historiography exposes how the local popultion welcomed the 'freeing force' of Islam with open arms.[1] It is obvious that both views have a strong ideological bias and, at the same time, they both manifest a second shortcoming of many historians: the isolation of religion and its development from the economic, social and

[1] Cf. e.g. Saᶜd Allāh, Abū al-Qāsim. *Abḥāṯẖ wa-ārā' fi tārīkh al-Ḏjazā'ir. al-S̱ẖārikah al-waṭanīyah li-l-nasẖr w-al-tawziᶜ*, al-Ḏjazā'ir, 1978, al-Muqaddimah, p. 5-8.

political context.[2] This 'isolating' approach to Islam is evident in most Muslim historians, even in contemporary studies. The most notable, and extremely important, exception is Ibn Khaldūn.[3] Especially remarkable in this respect is the sacralization of the first period of Islam and the exclusive attribution of its development to direct divine intervention.[4] We will have occasion to warn of such an "isolating" approach of Islam when studying other moments of Islam in Algerian history. It is not our intention here to go into a detailed discussion of the facts concerning the arrival of Islam in Algeria. We only want to stress the point that a deeper understanding of the complicated relationship between the three poles of Byzantium, the Arab Islamic conquerors and the local population can only be obtained if the totality of religious, economic and all the other multifarious factors are taken into consideration. The same goes for other important phenomena of early Algerian Islam, like Kharijism.[5]

In this first period of Maghrebian Islam then, real islamization remained mostly limited to the urban elite.[6] With the deeper penetration of Islam in this area a fundamental role was to be played by Maraboutism.

Maraboutism

In fact, the role of Maraboutism in the spread and strengthening of Islam in the Maghreb was as fundamental as it is misjudged.[7] The Algerian scholar Ahmed Nadir, in a paper to which he gave the significant title *"Le maraboutisme, superstition ou révolution?"* (Maraboutism, superstition or revolution?), argues that the phenomenon of Algerian Maraboutism needs an entirely new analysis.[8] Two traditional approaches had prevailed hitherto. Both had shared the common basic mistake of separating and opposing in an absolute way 'orthodox' religion on the one hand and popular or local beliefs, rites and superstitions on the other.[9] This opposition was central to the standpoint of 'orthodox' or 'official'

---

2 As for the political context, in a rather particular way both views do emphasize a political dimension of the way Islam was received in the Maghreb; the 'colonial' approach when stressing the opposition between the Berbers with their spirit of freedom and democracy and the Arab conquerors; the 'Islamic' approach when regarding Islam not only as a freeing force in a spiritual sense, but also as the power which delivered the local population from Byzantine domination.

3 I hope to publish soon the results of a deeper study about this last scholar in an article called "La causalité dans la pensée historique d'Ibn Khaldūn".

4 Cf. Rodinson, Maxime. *Islam et capitalisme.* Seuil, Paris, 1966, p. 84.

5 Saᶜd, Ahmad Sādiq. *Tārīkh Misr al-idjtimāᶜī-al-iqtiṣādī. fī daw al-namaṭ al-asiāwī li-l-intādj.* Daru-bn Khaldūn, Bayrūt, 1979, p. 229 ff.

6 Julien, Charles-André. *Histoire de l'Afrique du Nord.* Payot, Paris, 1969, Vol. II, p. 27.

7 Maraboutism is the veneration for people - called Marabouts - to whom the local population attributes a particular degree of saintliness, wisdom and closeness to God and the power to intervene positively in situations of distress or tension. After their death, the shrines of these "Marabouts" often continue to be the centre of various religious and social rituals and in many cases maraboutic status is heriditary within certain families.

8 Cf. Nadir, Ahmed. "Le maraboutisme, superstition ou révolution?" in: Colonna, Fanny; Haddab, Mustapha e.a. (red). *Méthodes d'approche du monde rural* (travaux séminaire Paris, 1976). Office des publications universitaires, Alger, 1984, p. 193-207.

9 Our argument here owes much to Nadir, o.c., p. 193 s. Cf. also Berque, Jacques. *L'interieur du Maghreb.* XV^{e}-XIX^{e} siècle. Gallimard, s.l. (Paris), 1978, p. 538 f.

religious leaders and scholars, the first of the two prevailing approaches we have referred to. It is worth noting however, that most of the colonial - and often we should say "colonialist"-studies and the standard attitude of French colonial administration departed from this same idea. The colonial administration even tried to accentuate this opposition between 'orthodox' and popular religion and to instrumentalize it in order to reinforce colonial rule. Thereby it sometimes denigrated Maraboutism. But it often also exploited maraboutic authorities and structures to better control the indigenous population, as a complement to the measures which had already brought "official" Islamic authorities under its supervision. In spite of this policy, several administrative reports expressed fear of Maraboutism and of religious brotherhoods as a permanent threat to colonial order.[10] The distorted picture of maraboutism which was been the result of the "orthodox" tradition and colonial writings, has remained predominant in Algeria up to our own day. Its influence is clear, for example, in the views of the movement of reformist Islam between the two world wars and in the conceptions of the present administrative and intellectual elite.[11]

The prevailing conception, which, to cut a long story short, identifies Maraboutism with obscurantism and charlatanism, is far from doing justice to the reality. It is not our purpose here to present an exhaustive survey of the development and role of Maraboutism in Algerian history. We will limit ourselves to a few remarks. Nadir, who emphasizes that further research should still be undertaken, assumes that North African Maraboutism mainly originated from among the Andalusian elite who, when expelled from the Iberian Peninsula, organized themselves to stengthen the weak Maghrebian society not only spiritually but in a more general way to resist advancing Christianity. Sufism was a main component of this nascent phenomenon. And consequently, especially in the earlier stage, there was a strong relationship between Maraboutism and the Sufi brotherhoods.[12] This maraboutic movement has undoubtedly played a highly important role in the development of various aspects of Algerian society. Firstly this role consisted of the spread and firm establishment of Islam. But quite apart from the religious life, in the cultural field Maraboutism contributed greatly to the development of sciences, in the political field to the unification of the population, in the economic field to the extension of cultivation of new land, whereas in the social field we can mention its contribution to so important transformations as the repression of slavery. On the other hand, however, generally speaking Algerian Maraboutism did undergo a gradual process of decline and corruption.

---

10 Cf. e.g. Depont, Octave. Rapport sur les troubles insurrectionnels de l'arrondissement de Batna en 1916. Alger, 1er septembre 1917. typed report in: Found of archives of the Service des liaisons nord-africaines (SLNA), manuscrits, no. 3, Archives de la Wilaya de Constantine, Algeria, p. 231-235, 239, 252 f.

11 On the point, and especially on the position of the reformist movement of the "Ulamā' al-muslimūn, which often - and in my view wrongly - considered itself or is considered as the absolute antithesis of Maraboutism, see: Meuleman, Johan H. *Le Constantinois entre les deux guerres mondiales. L'évolution économique et sociale de la population rurale.* Van Gorcum, Assen (Netherlands), 1985, p. 187 ff., 199 f., 266 f.

12 Nadir, o.c., p. 195-198.

Among the main factors in this process we can mention the general social and economic transformations and the decline of indigenous education, which were the effects of the colonial intervention, as well as repeated cases of Marabout leaders submitting to the policies of the colonial administration which were aimed at a better control of the population.[13] This process of decline of Maraboutism greatly fortified the misjudgement of its role in Algerian history in general.

As a conclusion to these short remarks on Maraboutism we argue that one should be beware of generalizing and distinguish between different historical stages. And finally, reverting to the main thesis of our paper: one cannot interpret and explain Islam and its development in a satisfying way while isolating it from its general context. For the study of Maraboutism in particular this means that one should clarify the general economic and social tranformations which were the context for Maraboutism, its different functions and their changes.

The Role of Islam in the Resistance to Colonial Rule

No serious scholar can deny that Islam played a fundamental role in the resistance of the Algerian population to colonial rule. The main reason for this is the fact that Islam constituted the basic distinguishing and uniting factor of the indigenous population as contrasted to the colonizers.[14] Unlike the Mashreq and countries like Indonesia, nearly the totality of the inhabitants in the Maghreb was Muslim at the inception of the European colonization.[15] Furthermore, it should be noted that, to a much larger degree than Christianity in the contemporary West, Islam was not a phenomenon confined to the sphere of religion, but encompassed all aspects of life.

Two examples will help to clarify the role of Islam in the resistance of the Algerian people to Frech colonization.

The first example is that of Amīr ᶜAbd al-Qādir's movement. This has been the object of several studies during the last few years. These studies stress his qualities as a religious thinker and leader. But, at the same time, they make clear that his success cannot be detached from his activities in the field of political and military organization and economic reform.[16]

---

[13] Cf. Merad, Ali. *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 a 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale.* Mouton, Paris/La Haye, 1967, p. 61 ff.; Meuleman, o.c., p. 187 ff.

[14] Cf. Ageron, Charles-André. *Les Algeriens musulmans et la France* (1871-1919). Presses Universitaires de France, Paris, 1968, Vol II, p. 1243 f.

[15] For a very long period Algeria had sheltered a not negligible number of Jewish inhabitants but, for reasons which cannot be explained here, in the colonial period this group became almost entirely integrated into the group of European inhabitants; for this reason after independence very few Jews remained in Algeria.

[16] Some examples of recent publications on ᶜAbd al-Qādir: Danziger, Raphael. *Abd-al-Qadir and the Algerians. Resistance to the French and Internal Consolidation.* Holmes & Meier, New York/London, 1977; as well as this author's series of articles in the *Maghreb Review* (London), 1979, 1980, 1981; Ageron, Charles-Robert. "Abd-el-Kader et la première résistance algérienne", in: Julien, Charles-André e.a. (réd.). *Les Africains. Jeune Afrique,* Paris, Vol. I (1977), p. 17-49; and many articles in the Arabic bimonthly al-Thaqāfah (al-Djazā'ir).

Secondly, we would like to mention the movement of the *ʿUlamāʾ al-Muslimīn,* which undoubtedly was the main component of the nascent nationalism in the period between the two world wars. Although basically a religious movement, a serious analysis shows that its development was related to more general social and cultural transformations.[17]

Once again, reverting to the Algerian resistance to colonial rule, the view of many historians has been too narrow. Some of them one-sidedly indicate religious factors only, others refer exclusively to social or economic ones. Noteworthy was a discussion in the mid-fifties about the deeper cause of the Algerian revolution. While an explanation in terms of social and economic factors in those days was predominant among commentators from the French Left, the great scholar, Jacques Berque, rejected this view and stated that the search for a national identity of their own was the fundamental reason of the outbreak of the struggle for liberation.[18] We, for our part, want to underline that, in this question religion again played an important role, but can never be isolated from other aspects of historical change, especially economic and social ones.

The Role of Islam in Contemporary Algeria

For historical reasons, which we have only perceived in a transient and partial way before, Islam has constituted a fundamental element in the search for a national identity which Bergue already referred to in his analysis of the war of liberation, but which has remained one of the basic concerns of Algeria up to the present day. This concern has been all the stronger since, for 132 years, the French had fiercely endeavoured to suppress the original, indigenous culture. So, since 1962 Islam has continuously formed one of the main points of reference in the legitimization of the State, the Government and its cultural, social and economic policy.

The way Islam functions as a reference in contemporary Algerian State and society cannot be fully explained without pointing out the general tendency in Algeria to attach great importance to external appearances. External appearances offer the main base of social image and status. Therefore we argue that the same social attitude is at work in the ostentatious display of wealth so characteristic of economic behaviour - and materializes in the exhibitionism of big cars and grandiose villas - as in the emphasis on mosque-building and the wearing of the hidjāb in contemporary Algerian religious life. This same phenomenon is at work in the behaviour of the Algerian State.

Until very recently at least, the Algerian political leadership sought to control the entire cultural life, especially by means of the one party, the

---

[17] Meuleman, o.c., p. 197 ff., 266 f.

[18] "Islam, révolution et culture. Un entretien avec Jacques Berque (by Mehal, Nacer)", in: *Algerie-Actualité (Alger),* XIV, 787 (Novembre 13-19, 1980, p. 27).

National Liberation Front,[19] and several ambitious cultural projects. Thus, to mention only the three most important and highly symbolic projects of the last few years, it was the State which undertook the construction of the ultramodern technological university in Oran, the controversial Western style cultural and shopping centre of Riadh el-Feth in Algiers and, besides several other mosques, the large Islamic prayer and study centre of Amīr ᶜAbd al-Qādir in Constantine. Especially in the field of mosque-building, however, an increasing number of initiatives is taking place beyond State control.[20] And it is very interesting to note that, as in the French period, religion functions as the main sphere of opposition to the reigning regime.

So then, we have seen that, from its first arrival in the country up to the present day, Islam has played a fundamental role in Algerian history. For a fuller understanding of the different forms and functions it took, many narrow and biased viewpoints should still be overcome.

[19] Djabhatū al-taḥrīr al-waṭanī, in French Front de Libération Nationale (F.L.N.).

[20] An interesting dissertation on the different aspects of mosque construction in the recent history of the city of Constantine will be submitted this year by Rouadjia, Ahmed at the University of Jussieu (Paris VII) (promotor: R. Gallisot).

BEBERAPA METODE ANALITIS *ISNĀD* DIGAMBARKAN ATAS DASAR UNGKAPAN-UNGKAPAN MERENDAHKAN WANITA DALAM SASTRA *ḤADĪṠ*

G.H.A. Juynboll

Di dalam sastra hadis taat hukum agama Islam terdapat berjuta-juta generalisasi tentang wanita. Dalam makalah ini akan diupayakan untuk menelusuri beberapa generalisasi yang merendahkan martabat wanita sampai ke pencetus-pencetusnya. Bagi banyak orang Islam upaya ini akan tampak berlebihan: dalam pandangan mereka suatu hadis yang tercatat dalam tiap koleksi taat hukum agama, *al-kutub as-sittah,* tidak memerlukan analisis sejarah, apalagi jika terdapat di dalam lebih dari satu koleksi, termasuk yang dimiliki Bukhārī atau Muslim. Adanya hadis itu di dalam koleksi tersebut merupakan bukti yang cukup bagi orang-orang Islam ini bahwa sejarah hadis itu pasti berpangkal pada Nabi Muhammad. Namun, dengan penemuan Goldziher dan Schacht, dan juga dengan adanya kajian-kajian mutakhir yang telah menunjukkan sisi lain penemuan-penemuan ini, maka pertanyaan mengenai kronologi, asal-usul, dan/atau penulis generalisasi yang dimaksud sangat mungkin akan menggelitik kebanyakan pembaca Barat dan sejumlah besar pembaca Islam lain juga. Halaman-halaman berikut ini terutama ditujukan bagi pembaca Islam dan Barat yang tidak beranggapan bahwa apabila suatu hadis tertentu yang berkaitan dengan Nabi bisa ditemukan dalam suatu koleksi taat hukum agama maka dengan sendirinya sejarah asal-usulnya sudah tercakup di dalamnya. Meskipun demikian, kajian ini mendasari dua maksud.

Di samping memberikan jawaban (sementara) kepada pertanyaan-pertanyaan di atas, makalah ini juga disusun sebagai latihan dalam menelusuri hadis melalui saluran yang biasa - dan juga yang tidak biasa - sampai ke koleksi yang paling tua. Banyak pembaca yang sudah terampil dalam kegiatan pengisi waktu ini akan berpendapat bahwa beberapa halaman berikut ini berisi petunjuk-petunjuk yang mereka tidak perlukan lagi. Akan tetapi, terutama bagi mereka yang masih mengalami kesulitan, uraian berikut akan memberikan penjelasan mengenai beberapa metode yang berguna dan belum banyak diberikan. Metode-metode ini sampai suatu tingkat tertentu dapat berguna, juga bagi mereka yang merasa bahwa keterampilan mereka untuk menelusuri hadis sampai ke sumbernya sudah memadai.

Singkatan-singkatan yang dipakai:

C = *Concordance et indices de la tradition musulmane;*

H = A.J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammedan Tradition;*

Daftar-H merupakan survai Wensinck atas semua judul kitab dalam sembilan koleksi yang mendasari C, bandingkan H. halaman XI-XVI.

Disarankan agar kita memulai penelurusan kita dengan hadis yang mengungkapkan bahwa Nabi menyebutkan wanita sebagai godaan terbesar bagi pria dalam hidup ini (dalam bahasa Arab: *fitnah*). Penelusuran dimulai di H dengan memeriksa kata *fitnah* karena tak ada gunanya untuk mencarinya di bawah kata "pria" (karena di situ tidak terdaftar kata *fitnah)* ataupun dibawah kata "wanita" (di sini ada kata itu[1] karena mungkin kedua kata ini lebih umum daripada *fitnah* dan oleh karenanya, sesuai dengan peraturan dasar urutan abjad, yang akhir ini yang dipilih; acuan memang cepat diperoleh, ini dapat dilihat pada halaman 78, tetapi keterangannya hanya terbatas pada kalimat yang menyatakan bahwa wanita adalah *fitnah* terbesar, tidak terutama untuk pria. Untuk memastikan, kita harus memeriksa C juga; di situ penelusuran hadis ini lebih lama, karena *fitnah* secara relatif merupakan pokok yang sering disebut dan daftarnya memberikan pilihan: jilid V, halaman 61, baris 53 memberikan harapan, tetapi kelihatannya tidak cukup terurai dan acuannya lebih sedikit daripada H, jadi sebelum memeriksa kasus-kasus yang terdaftar di situ,[2] kita akan melanjutkan penelusuran dulu. Kemudian pada halaman 63, baris 34 dan seterusnya kita temui kata kunci itu dalam konteks yang diminta. Dengan membandingkan acuan di H dan C kita mengetahui bahwa kita telah menemukan hadis yang sama.

Setelah penelusuran generalisasi yang diminta selesai, kita bisa mulai menangani pertanyaan berikut:

Kalau, atas dasar kajian hadis Barat, kita tidak cenderung untuk mengatakan bahwa ungkapan ini berasal dari Nabi hanya karena itu merupakan suatu hadis taat hukum agama yang terdapat di beberapa tempat dari Enam Buku, maka apakah ada orang lain yang mungkin bertanggung jawab menyiarkan kata itu, dan kemudian mengembalikannya seolah-olah berasal dari Muhammad? Untuk mengatasi masalah itu, kita perlu menganalisis *isnād-isnād*nya, misalnya dengan menyusun suatu berkas *isnād.* Tetapi, daripada menyalin satu per satu semua alur *isnād* yang mendukung laporan yang kita temui dalam daftar yang terdapat dalam C dan H dan mencocokkan semuanya itu dalam suatu skema untuk melihat ke mana arah berkas itu, kita disarankan untuk mengambil jalan pintas: yaitu kita memanfaatkan karya Mizzī, *Tuḥfat al-asyraf bi maʿrifat al-aṭrāf.*[3]

Disarankan untuk melanjutkan membaca dengan menyediakan jilid *Tuḥfah* yang sesuai di samping Anda. Pada waktunya kita akan membandingkan penemuan kita dari situ dengan sumber-sumbernya.

---

[1] Pada umumnya dianggap suatu latihan baik untuk membandingkan acuan berlainan dengan berbagai judul yang mewakili satu hadis yang sama, agar bisa dilihat apakah ada satu atau lebih kekurangan yang seharusnya ada di dalam daftar. Dalam kasus yang sedang diteliti tampaknya acuan dari seorang bernama Ibn Ḥanbal (III, hlm. 22) harus dihapus karena acuan itu menyangkut hadis lain walaupun ada juga hubungannya yang samar-samar.

[2] Setelah diperiksa akan tampak bahwa itu semua hanyalah judul-judul *bāb;* hanya beberapa koleksi yang memilikinya dan kesemuanya sudah didaftar di dalam C, meskipun tidak secara konsisten.

[3] Mengenai penulis ini dan bukunya, begitu pula bagaimana memakainya, lihat *EI2*, s.n. (Juynboll).

Tetapi, untuk menelusurinya di dalam karya Mizzī, kita harus melihat dulu hadis yang dimuat dalam paling sedikit salah satu koleksi yang terdaftar di dalam H dan C untuk dapat memilih nama-nama Sahabat dan sisa pemancar *isnād*nya; dari koleksi yang disebutkan di dalam C kita memilih, tentu saja, satu yang kita tahu mempunyai sistem penomoran dan pembagian sesuai dengan yang mula-mula dipakai (atau diawali) oleh Wensinck, ketika ia menyusun karyanya. Jadi, kita harus memilih memakai Bukhārī edisi Krehl, atau Muslim edisi M.F. ᶜAbd al-Bāqī atau Ibn Mājah, atau salah satu dari acuan Ibn Ḥanbal saja, tergantung dari koleksi mana yang tersedia; di mana saja kita hendak mencari hadis itu diperkirakan tidak akan ada kesulitan. Nama Sahabat yang kita sebutkan tadi adalah yang dari Usāmah b. Zaid yang katanya meneruskan ungkapan ini kepada seorang bernama Abū 'Usmān (ᶜAbd ar-Raḥmān b. Mull) an-Nahdī. Sampai di sini semuanya baik.

Di tempat ini patut ditanyakan: apakah nama Sahabat yang dipilih dari satu koleksi harus sama dengan yang ada dalam koleksi-koleksi lain sehingga kita tidak perlu memeriksa lain-lainnya? Jawabnya adalah: ya, dalam kebanyakan kasus memang sama, karena ini merupakan gejala sastra *ḥadīs* Islam yang akan kita uraikan secara lebih rinci sesudah penyusunan berkas pertama; baru sesudah itu kita dapat mulai dengan baik dengan menganalisis berbagai ciri yang ditemui dalam berkas. Untuk menyusun teori asal-usul dan tingkat evolusi *isnād* tanpa bantuan visual yang jelas adalah tidak praktis, seperti yang akan kita lihat segera.

Sekarang kita kembali ke Mizzī, untuk menyaksikan jilid I, di mana kita dapati *musnad* dari Usāmah b. Zaid di dalam indeks yang mendahului teksnya: halaman 31 dan seterusnya dari bahan pendahuluan. Dari *isnād* yang kita temukan dalam koleksi yang kita jadikan acuan, Ibn Mājah[4] berkata, kita tahu bahwa Penerus dalam *isnād* itu bernama Abū Usmān an-Nahdī. Kita mencari nama orang ini di antara murid-murid Usāmah yang terdaftar dalam indeks jilid I - didahului dengan satu ungkapan - kita melihat bahwa:

- *kunyah* dicatat dalam urutan abjad hanya *sesudah* semua *ism* disebutkan, jadi seperti dalam leksikon buku *Tahẕib* karangan Ibn Hajar;
- Abū Usmān memang terdaftar di antara *kunyah,* tidak dengan hadis tetapi dengan mengacu kembali kepada *ism* orang itu, yaitu ᶜAbd ar-Raḥmān b. Mull;
- angka enam yang terdapat di belakang namanya menunjukkan bahwa hadis *fitnah* kita adalah satu dari enam, jadi pencariannya diperkirakan tidak akan lama.

Kemudian, setelah memeriksa halaman 47, kita pertama-tama melihat bahwa acuan halaman yang diberikan di dalam indeks yang menjadi acuan seharusnya 48; ini hanyalah salah cetak yang untung saja tidak terlalu banyak terdapat dalam edisi ini. Kalau kita membaca terus, segera kita akan mengetahui dari *ṭaraf* pertama (no. 98, untuk istilah ini lihat catatan kaki berikut) bahwa ini tidak memiliki persamaan dengan ungkapan *fitnah*

---

4 Sc. II hlm. 1325.

kita, jadi kita melanjutkan membaca dan nampaknya kita sudah tiba di akhir pencarian kita!

Dalam buku Mizzī jilid I no. 99, halaman 49, terdapat daftar lengkap kata-kata[5] ungkapan seperti yang kita temukan di dalam C. Di bawah angka 99 ini kita baca singkatan dari sumber-sumber tempat Mizzī menemukan ungkapan itu, dan yang pertama menarik perhatian kita adalah bahwa Mizzī juga menyebut nama Nasā'ī, yang dinyatakan dengan bahasa Arab *sīn,* sebagai salah satu sumbernya; namun Nasā'ī tidak terdaftar dalam H atau C.[6] Dalam hal ini tidak adanya acuan tentang dirinya dalam H atau C bukan suatu cacat buku-buku ini - sayang sekali bahwa sering kali memang demikian, apabila buku-buku ini dijadikan acuan berkali-kali - melainkan hanya disebabkan karena ungkapan itu hanya muncul dalam *as-Sunan al-kubrā* milik kolektor itu, yang masih belum bisa diperoleh,[7] dan tidak terdapat dalam *Mujtabā*-nya, yaitu nama yang tepat untuk koleksi yang biasa kita sebut *Sunan.* Sekarang kita telah mencapai titik tempat kita harus belajar menangani teks Mizzī yang sebenarnya, yang pada pandangan pertama tampak membosankan karena hanya merupakan daftar nama-nama yang kelihatannya tidak ada artinya, berselang-seling dengan acuan kepada *kitāb-kitāb* yang terdapat di dalam koleksi yang kadang-kadang bisa dikenal dan kadang-kadang tidak, dan diselingi dengan garis-garis horisontal yang memang sangat penting, seperti yang akan kita lihat. Saya memakai istilah "menangani" dengan sengaja: walaupun karya Mizzī secara keseluruhan penting (yang mungkin akan menjadi sangat jelas seperti berikut ini), saya tidak mengenal orang lain yang memakainya dalam skala apa pun, atau mengutipnya. Malah, ketika saya sendiri pertama kali melihat *Tuḥfah,* saya ingat bahwa saya berpikir, apa gerangan manfaat yang dapat diperoleh dari suatu daftar *isnād?* Bahkan J. van Ess, yang mengulas jilid I dalam *Oriens* (XX, 1967, halaman 318 dan seterusnya) ketika diterbitkan jelas tidak mengetahui sepenuhnya apa signifikasinya. Menurut pandangan penulis itu, analisis *isnād* sebagian besar hanyalah *"eine ärgerliche Zumutung".*[8]

Sumber-sumbernya, yang disingkat dengan satu atau dua konsonan Arab, diulang dalam teks Mizzī dengan dicetak tebal. Jadi, kita temukan untuk Bukhārī konsonan *khā'* diikuti dengan *nikāḥ* 18, yang hampir sesuai dengan apa yang kita temukan di C, yang memberikan acuan ke bab 17, yang ternyata terdapat pada halaman 418 dan seterusnya dalam jilid III (Krehl). Kali ini kesalahan terletak pada Krehl yang dengan tidak sengaja memakai angka 12 dua kali ketika memberi nomor pada halaman-halaman bukunya (bandingkan halaman 415). Hal ini akan dipastikan bila kita bandingkan judul *bāb* dalam *kitāb an-nikāḥ* dari Krehl dengan yang

---

[5] Dalam hal ini hadis tidak disusutkan menjadi *ṭaraf* karena sudah cukup pendek. *Ṭaraf* adalah istilah teknis untuk baris pertama atau baris inti, atau ungkapan yang menonjol atau slogan yang terdapat dalam suatu hadis, yang dengan mudah menjelaskan apa hadis itu; kadang-kadang dipakai nama seseorang yang sangat menonjol dalam hadis tersebut, seperti halnya dalam apa yang disebut hadis Anjasyah, yang patut dikaji secara terpisah.

[6] Untuk berbagai singkatan yang dipakai dalam Mizzī, lihat baris terakhir dari setiap halaman.

[7] Editor Mizzī memang telah mengedit *Kubrā,* tetapi setahu saya hanya jilid I yang berisi *kitāb aṭ-ṭahārah* yang telah dicetak Bombay, 1972.

[8] Josef van Ess, *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie,* Berlin/New York, 1975, hlm. VIII.

terdapat dalam *Kasysyāf*.[9] Jadi, Bukhārī mendukung ungkapan *fitnah* dengan sederetan nama (Ādam 'an Syu'bah) yang diakhiri dengan suatu garis hubung (-), suatu jenis *isnād* yang mulai sekarang akan kita sebut "alur tunggal". Tidak demikian dengan Muslim! Secara keseluruhan, Mizzī mendaftar delapan alur, masing-masing berakhir dengan garis hubung. Pada waktunya kita akan melihat bahwa di atas garis hubung ini akan dituliskan nama pemancar yang disebutkan lebih lanjut di bawah; setelah semua alur yang memuat nama orang yang sama terdaftar, Mizzī baru membubuhkan namanya. Editornya, ᶜAbd. aṣ-Ṣamad Syaraf ad-Dīn, memberi tahu pembacanya mengenai adanya "kaitan bersama" ini atau "kaitan bersama sebagian" melalui penggunaan garis hubung. Dan di sini ada dua lagi istilah teknis yang penting yang akan dibahas secara rinci di bawah ini, apabila kita sudah menganalisis *isnād* yang ada sekarang dan sudah kita coba untuk mencocokkannya bersama dalam satu berkas.

Jadi, dengan membaca alur-alur Muslim, kita akhirnya sampai pada yang kedelapan: mengenai kewenangan Isḥāq atas kewenangan Jarīr, diikuti lagi oleh - ; kemudian diikuti cara khas Mizzī untuk menarik perhatian pada kaitan bersama (sebagian): ia menyebutkan satu angka dengan imbuhan pronominal, dalam hal ini *sittatuhum*.[10] Semua alur Bukhārī dan Muslim tertera pada diagram 1.

Nama yang menyertai *sittatuhum* dalam hal ini adalah nama Sulaimān at-Taimī (siapa dan apa dia akan dibahas di bawah) yang dikatakan memperoleh kewenangan dari Abū Us̀mān.[11]

Kemudian Mizzī menyampaikan tambahan keterangan *isnād:* kalimat yang dimulai dengan *wa fī ḥadīs̀ al-mu'tamar...* mengarahkan perhatian kepada kenyataan bahwa, di samping Usāmah b. Zaid b. Ḥāris̀ah, ada juga alur yang turun dari Abū Us̀mān menuju ke Nabi dengan menggambarkan adanya Sahabat lain, yaitu Sa'īd b. Zaid b. ᶜAmr, satu dari sepuluh yang dikabarkan semasa hidupnya telah menerima janji dari Nabi bahwa mereka akan masuk surga. Dalam diagram 1 ciri ini digambarkan dengan tanda + sepanjang alur siaran.

Kemudian tiba giliran Tirmiżī. Acuan Mizzī kepada *kitāb* berjudul *isti'żān* rupanya tidak cocok dengan acuan dari H dan C, tetapi perbandingan antara *Kasysyāf* di satu pihak dengan daftar H dan indeks jilid V dari koleksi edisi 1937-65 pada pihak lain, sekali lagi membenarkan adanya kekacauan yang mungkin disebabkan tidak adanya kerja sama antara editor dan pengawas buku Tirmiżī ini, yaitu berturut-turut

---

[9] Editor Mizzī, ᶜAbd aṣ-Ṣamad Syaraf ad-Dīn, juga dalam usaha membantu pembaca *Tuḥfah* agar bisa mengikuti kumpulannya dengan lebih mudah, menuliskan daftar lengkap judul-judul *kitāb* di dalam semua koleksi taat aturan agama yang, dalam setiap *kitāb*, disertai daftar lengkap dari semua judul *bāb*, dengan nomor lengkap; karya ini, dengan judul *Al-kasysyāf 'an abwāb marāji' tuḥfat al-asyraf bima'rifat al-aṭrāf*, benar-benar diperlukan bagi setiap orang yang memakai *Tuḥfah* dan kumpulan hadis secara serentak, bandingkan *EI2*, s.n. Mizzī.

[10] Angka-angka ini berbeda dari *kilāhumā, s̀alās̀atuhum, arba'atuhum...* dan seterusnya melalui *tis'atuhum, 'asyaratuhum.....* sampai *kulluhum*.

[11] Ini lagi-lagi salah cetak; seharusnya *'an Abī Us̀mān bihi* tertera *'an Us̀mān bihi*. Walaupun jumlah salah cetak yang dijumpai sejauh ini tampaknya agak mengganggu, namun sangat berfaedah untuk mencoba mengetahui jenis kesalahan dan menyadari bahwa kesalahan itu tak ada artinya dalam teks yang menurut standar apa pun dinilai memang cukup ruwet.

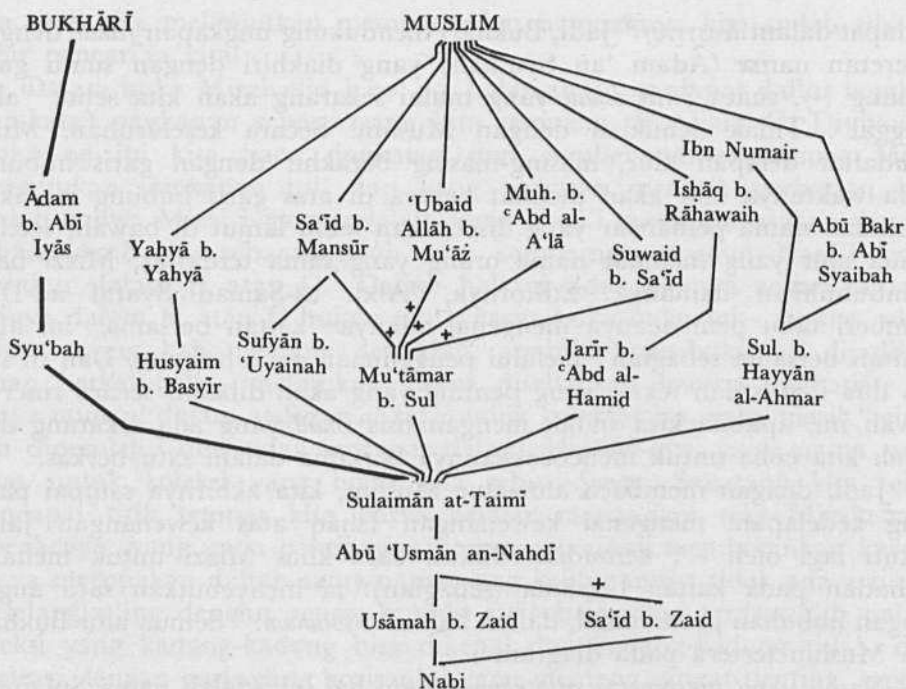



DIAGRAM 1

Ibrāhīm cAtwah 'Iwād dan Muḥammad Fu'ād cAbd al-Bāqī, yang akhir ini rupanya gagal membujuk yang pertama untuk menerima sistem penomoran yang sesuai dengan sistem yang disusun oleh Wensinck dan dianjurkan oleh cAbd al-Bāqī. Lebih-lebih lagi, sesudah acuan C, yaitu *adāb* 41 (yang ternyata adalah buku 'Iwād 44 (dan bukan 41), bab 41) ditemukan (jilid V, halaman 103), akan tampak bahwa Mizzī telah melupakan satu alur yang disebutkan sepintas lalu oleh Tirmiżī: Tirmiżī > Muḥammad b. Yaḥyā b. Abī 'Umar > Sufyān b. 'Uyainah. Inilah jenis kelalaian yang pada umumnya jarang sekali terdapat dalam edisi cAbd aṣ-Ṣamad Syaraf ad-Dīn; ketekunan Mizzī dalam menyusun karya mulai dari hal yang kecil sekali yang tersembunyi dalam *ta'līqāt* dan bahan-bahan editorial serupa dari para kolektor *ḥadīs*, benar-benar tak tercela. Karena pengalaman saya dengan edisi ini, saya mengetahui bahwa Mizzī, dan kemudian editornya pada abad kedua puluh, telah menghasilkan karya lengkap yang patut dijadikan model. Dalam alur Nasā'i, Zaid b. Zurai' harus dibaca Yazīd b. Zurai', suatu kesalahan cetak lagi. Sesudah dua alur Ibn Mājah muncul lagi angka pertanda yang menunjukkan bahwa segera akan disebutkan suatu kaitan bersama atau kaitan bersama sebagian; kali ini kaitannya adalah *arba'atuhum.* Dan sekali lagi diikuti oleh nama Sulaimān at-Taimī. Berkas selengkapnya direkonstruksi di bawah pada diagram 2. Untuk kelengkapannya alur-alur yang diambil dari Ibn Ḥanbal

seperti disebutkan oleh H dan C telah ditambahkan, dan indeks Ḥumaidī juga sudah diperiksa untuk mencari nama Usāmah dengan harapan bahwa koleksi ini juga memuat hadis itu. Dan memang demikian. *Musnad* karya Ṭayālisi tidak memuatnya. (Sementara menggambar berkas *isnād* sebaiknya berlatih juga untuk memeriksa *Musnad* dari Ṭayālisī atau Ḥumaidī karena beberapa alasan yang akan diberikan di bawah).

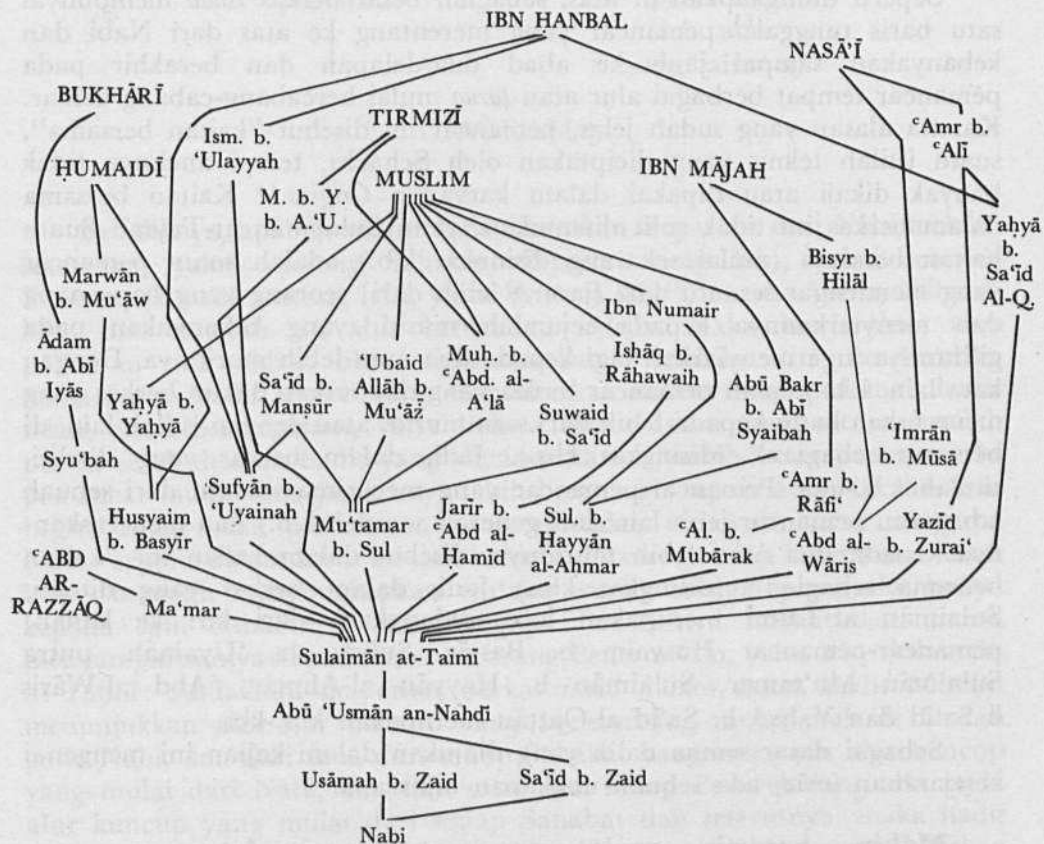



DIAGRAM 2

Akhirnya, kita mengacu pada indeks *Muṣannaf* karya ᶜAbd ar-Razzāq, yang berisi *Jāmiᶜ* dari Ma'mar b. Rāsyid, untuk melihat apakah hadis yang dipertanyakan mendapat tempat di situ juga. Ternyata memang ada, pada halaman 305, Jilid XI, no. 20608.[12] Kesemuanya ini menghasilkan diagram 2. Dengan demikian penelusuran generalisasi pertama telah selesai. Karena

---

[12] Hadis mengenai *Fitnah* belum dikumpulkan oleh ᶜAbd. ar-Razzāq dalam karyanya *Muṣannaf*, sebuah kumpulan hampir khusus mengenai hadis *halal wa-haram;* tetapi *Jamiᶜ* berisi hadis setiap jenis (genre). Dalam *Muṣannaf* Ibn Abī Syaibah, hadis itu terdapat pada XV, hlm. 65.

kita sekarang sudah mempunyai alat visual yang berguna, kita dapat mulai dengan menganalisis berkas dan mendefinisikan beberapa istilah teknis yang telah dipakai sejauh ini.

Analisis

Seperti diungkapkan di atas, sebagian besar berkas *isnād* mempunyai satu baris tunggal[13] pemancar yang merentang ke atas dari Nabi dan kebanyakan sampai jauh ke abad dua/delapan dan berakhir pada pemancar tempat berbagai alur atau *ṭuruq* mulai bercabang-cabang keluar. Karena alasan yang sudah jelas, pemancar ini disebut "kaitan bersama", suatu istilah teknis yang diciptakan oleh Schacht, tetapi anehnya tidak banyak dikaji atau dipakai dalam karyanya *Origins*.[14] Kaitan bersama dalam berkas ini tidak sulit ditemukan: yaitu Sulaymān at-Taymī. Suatu kaitan bersama (mulai sekarang disingkat k.b.) adalah suatu pemancar yang mendengar sesuatu dari (jarang lebih dari) seorang yang berwenang dan menyiarkannya kepada sejumlah murid, yang kebanyakan pada gilirannya juga menyiarkan lagi kepada dua atau lebih muridnya. Dengan kata lain, k.b. adalah pemancar tertua yang disebutkan dalam berkas yang meneruskan hadis kepada lebih dari satu murid, atau dengan istilah lain: di bersama sebagian" (disingkat kbs.). Jadi, dalam berkas yang diteliti, situlah k.b.-nya. Pemancar-pemancar yang menerima sesuatu dari sebuah k.b. (atau pemancar jenis lain dari generasi sesudah k.b.) dan meneruskannya kepada dua atau lebih muridnya, disebut dalam kajian ini "kaitan bersama sebagian" (disingkat kbs.). Jadi, dalam berkas yang diteliti, Sulaimān at-Taimī merupakan k.b., sedangkan (dari kiri ke kanan) pemancar-pemancar Husyaim b. Basyīr, Sufyān b. ʻUyainah, putra Sulaimān Muʻtamar, Sulaimān b. Ḥayyān al-Aḥmar, ᶜAbd al-Wāris b Saʻīd dan Yaḥyā b. Saʻīd al-Qaṭṭān merupakan kbs.-kbs.

Sebagai dasar semua dalih yang diajukan dalam kajian ini mengenai kesejarahan *isnād*, ada sebuah ungkapan bijaksana:

Makin banyak garis pancaran yang bertemu atau meninggalkan suatu pemancar tertentu, makin besar kesejarahan saat terjadinya pemancar itu yang dilambangkan dengan suatu simpul.

---

[13] Alur yang melewati Saʻīd b. Zaid dan bercabang sesudah Nabi tetapi kemudian bergabung lagi di dekat k.b. pada umumnya bukan gejala yang luar biasa; seperti tampak pada diagram dan telah disebutkan di atas, hanya Muᶜtamar yang melaporkan alur ini. Dapat dipastikan bahwa ia sendiri bertanggung jawab terhadap pemunculan ini.

[14] Lihat buku saya *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth.* 'Tradisi Muslim. Kajian dalam Kronologi, Asal-usul dan Penulis Ḥadīs Awal'. Cambridge, CUP: 1983 selanjutnya dikutip sebagai *MT*. Bab V, hlm. 206-217 dan indeks s.v.

Simpul-simpul ini tampak sebagai berikut:

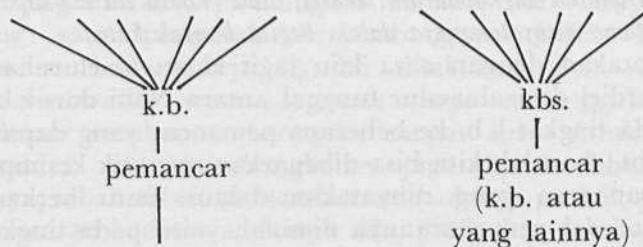



DIAGRAM 3

Sebaliknya, apabila suatu hadis dikatakan terpancar dari Nabi melalui seseorang, yakni seorang Sahabat, kepada orang lain, yakni seorang Penerus, (kepada seorang lain, yaitu Penerus lain[15]) untuk akhirnya tiba di k.b., dan sesudah itu alur bercabang keluar, maka kesejarahan alur pancaran itu tidak bisa dipertahankan. Apabila ciri keseluruhan pemancaran hadis seperti yang digambarkan dalam buku pedoman hadis Islam abad pertengahan, yaitu bahwa dunia Islam awal secara harfiah penuh sesak dengan hadis yang dipancarkan sejumlah besar pemancar ke pemancar muda yang jumlahnya lebih besar lagi - apabila ciri ini diterima begitu saja, maka pertanyaannya tetap tidak terjawab, yaitu mengapa Nabi - seperti dalam kasus ini dan bahkan dalam sejumlah besar kasus-kasus lain - memilih mengungkapkan tentang wanita sebagai penggoda, hanya kepada satu Sahabat,[16] dan mengapa Penerusnya memutuskan untuk menyampaikannya kepada hanya seorang Penerus lain, yaitu k.b. Sulaimān at-Taimī. Andaikata mayoritas berkas *isnād* dalam sastra hadis Muslim menunjukkan alur-alur kuncup yang berkembang mulai jauh di bawah pada Nabi, dan dari sana dari setiap Sahabat yang ada pada alur kuncup yang mulai dari Nabi, dan dari sana dari setiap Penerus yang ada pada alur kuncup yang mulai dari setiap Sahabat dan seterusnya, maka hadis pasti akan telah berkembang bersama waktu searah jalan yang dilukiskan dalam buku-buku pedoman hadis abad pertengahan. Tetapi, kenyataannya adalah bahwa mayoritas besar *isnād* yang mendukung (bagian) yang sama dari satu *matn,* hanya mulai bercabang dari k.b., sebuah pemancar yang berasal dari generasi kedua atau ketiga sesudah Nabi, hanya ada satu penjelasan untuk ini.

Alur tunggal yang dari k.b. menurun ke bawah sampai ke Nabi tidak mempunyai (suatu ukuran) kesejarahan, melainkan suatu jalan yang diciptakan oleh k.b. untuk memberikan prestise kepada suatu ungkapan

[15] Banyak alur tunggal dari Nabi ke atas mempunyai satu atau dua pemancar, kadang-kadang tiga tapi jarang sekali lebih, yang terletak di antara Sahabat dan k.b.; menurut definisi yang pertama adalah Penerus; yang kedua, tiga, dan empat adalah juga Penerus atau termasuk generasi berikut. Oleh sebab itu, kalimat terakhir saya taruh dalam tanda kurung.

[16] Akan tetapi, lihat catatan 13.

melalui alat penentu autensitas yang pertama dan terutama pada zamannya: *isnād marfū'*. Dengan kata lain: *ungkapan yang dia katakan sebagai ungkapan Nabi sebenarnya adalah ungkapan dia sendiri, atau (kalau itu ungkapan orang lain) dialah yang pertama menyatakannya dalam begitu banyak kata.*

Atau dikatakan dengan cara lain lagi: kalau keseluruhan mayoritās berkas *isnād* terdiri dari alur-alur tunggal antara Nabi dan k.b., dan baru bercabang pada tingkat k.b. ke beberapa pemancar yang dapat kita kenali sebagai kbs.-kbs., barulah kita bisa dibenarkan menarik kesimpulan bahwa kesejarahan pancaran yang dinyatakan dalam suatu berkas *isnād* bisa diterima *baru sesudah* penyebarannya dimulai, yaitu pada tingkat k.b., dan *tidak sebelumnya*. Begitu pula, untuk lapisan-lapisan kemudian dalam berkas itu, kesejarahan pancaran hanya bisa dipertahankan dalam situasi "simpul", yaitu situasi di mana terdapat sejumlah alur yang menyembur keluar dari suatu kbs. kepada yang disebut murid-muridnya.

Kronologi sejarah dan perkembangan *isnād* memastikan bahwa *isnād* sebagai institusi bermula pada akhir tujuh puluhan abad pertama/ketujuh[17] dan ini dipastikan lagi oleh data yang ada mengenai k.b. yang tertua dalam kesusastraan hadis, yang tidak bisa dibayangkan seolah-olah mulai menyiarkan ungkapan-ungkapan *sebelum* tahun 80/699.

Pernyataan bijaksana lain yang mendasari seluruh sajian sejauh ini adalah menolak kemungkinan bahwa telah terjadi peristiwa kebetulan, yaitu yang membuat kita percaya bahwa, di dalam masyarakat yang, sebagaimana ditegaskan oleh semua sumber Muslim abad pertengahan, sejumlah besar penduduknya dianggap memancarkan ajaran keagamaan kepada jumlah orang yang lebih besar lagi, sebenarnya ada ribuan kejadian di mana seseorang berkata kepada orang lain, yang berkata lagi kepada orang lain bahwa Nabi pernah berkata begini atau berbuat begitu. Tetapi, dengan mengesampingkan persitiwa-peristiwa kebetulan yang tampaknya merugikan kredibilitas alur-alur *isnād* tertentu, yang diperkenalkan di atas sebagai "alur tunggal", sebaliknya dapat menambah nilai sejarah situasi-situasi yang mengandung "simpul", seperti diuraikan di atas. Akan tampak bahwa pertimbangan ini memberikan juga beberapa hasil positif.

Namun demikian, pada titik ini ada asas lain yang harus dikemukakan, yaitu asas yang diajukan oleh M.A. Cook[18] yang dipakai untuk mencoba menjelaskan perkembangbiakan *isnād*. Mari kita bayangkan sebuah pemancar - kita namakan orang ini A - yang mendengar tentang suatu tradisi dari pancaran seorang teman yang juga seorang tradisionalis - namanya B - dan mendukung salah satu syekh B karena menyukai hadis itu, A sendiri lalu ingin ikut menyiarkannya. Akan tetapi, ia tidak pergi ke B untuk mendengar dari dia karena ini berarti bahwa semua kredit akan menjadi milik B, yang mungkin seorang sederajat dengan dia, atau (lebih jelek lagi) mungkin lebih muda. Tidak, A juga ingin mendapat kredit

---

[17] Lihat *MT*, hlm. 17 dst. dan rincian tentang kronologi *fitnah* dan *bid'ah* dalam makalah saya yang diterbitkan dalam *JSAI*, jilid V, hlm. 303-308.

[18] Lihat bukunya *Early Muslim Dogma*. 'Dogma Muslim Awal', bab 11.

untuk dirinya sendiri, jadi ia merekayasa *isnād*nya sendiri, dan sebisa-bisanya ia memakai sumber yang tidak sama dengan *isnād B*.

Model susunan Cook ini mungkin memang telah banyak terjadi dan ini memang satu penyebab berkembangnya *isnād*. Tetapi, untuk menggambarkan bahwa kejadian ini dilakukan oleh sejumlah besar pemancar satu zaman secara serentak tanpa meninggalkan kesaksian-kesaksian dalam sumber-sumber *rijāl,* sangat sulit untuk dibayangkan. Gagasan bahwa ada persekongkolan juga harus dibuang, menurut pendapat saya, sebab tidak ada tanda-tanda adanya praktik persekongkolan dalam pemancaran hadis; seandainya ada, pasti akan meninggalkan tanda-tanda dalam sumbernya. Jadi, ketika sejumlah orang, yang diwakili dalam satu berkas sebagai kbs.-kbs., menyatakan bahwa mereka telah mendengar tentang suatu hadis dari, misalnya, satu k.b. tertentu, saya yakin bahwa apa yang saya sebut sebagai asas Cook tidak berlaku. Dengan kata lain, apabila sejumlah alur pemancar dikatakan bermula dari satu orang, dan apabila misalnya saja ditegaskan bahwa atas dasar asas Cook maka semua alur pancaran adalah palsu kecuali satu, maka "kebetulan" ini harus dijelaskan, yaitu bahwa sejumlah murid, masing-masing dengan alasannya sendiri dan diperkirakan bekerja sendiri-sendiri tanpa diketahui "sesama murid", berlagak mendengar satu hadis yang sama dari seorang guru yang sama. "Kebetulan" seperti ini sedikit sukar untuk diterima. Lebih masuk akal untuk melihatnya sebagai pemancaran bersejarah dari seorang syekh kepada sejumlah muridnya yang semuanya mengaku bahwa mereka mendengar suatu hadis tertentu dari syekh itu. Dan Cook mungkin juga akan setuju bahwa makin banyak garis pancaran bertemu di satu titik, makin kecil kemungkinan "asas"nya dapat diberlakukan pada titik itu. Makin "bersimpul" suatu titik pancaran, makin beralasan kesejarahannya.

Situasi yang digambarkan dalam berkas pada diagram 2 mengisyaratkan ini: ada satu k.b., Sulaimān at-Taimī, yang diakui sebagai guru oleh sedikitnya enam murid yang semuanya kbs. Keenam orang ini berasal dari pusat-pusat yang berbeda dan saling bersaing; jadi sangat tidak mungkin jika mereka bersekongkol, atau secara kebetulan sekali, "memilih" guru yang sama dan *menyontek* alurnya sampai kepada Nabi. Kesejarahan sebuah k.b. yang memancarkan ungkapan ini kepada kbs.-kbs.nya dapat diperlihatkan dengan data berikut:

1. Husyaym b. Basyīr (w. 183/799) dari Wāsiṭ, seorang k.b. yang terkenal: siarannya tersimpan dalam dua koleksi milik Ibn Ḥanbal dan Muslim.
2. Sufyān b. 'Uyainah (w. 198/814) yang pindah dari Kufah ke Mekah, juga seorang k.b. yang produktif; siarannya dipastikan dalam tiga koleksi berlainan: yaitu *Musnad* milik Ḥumaidī, yang sangat penting karena sebagian besar faktanya bergantung pada Sufyān[19] dan koleksi Muslim dan Tirmiżī.

---

[19] Seperti halnya Ḥumaidī membenarkan pemunculan Ibn 'Uyainah dalam suatu alur, sebaliknya setiap ketidakmunculan alur Ibn 'Uyainah dalam Ḥumaidī dengan sendirinya menimbulkan keragu-raguan terhadap alur itu, maka Ṭayālisī (yang sangat bergantung pada Syu'bah) merupakan konfirmasi yang tak dapat dibantah untuk tiap alur Syu'bah dan sebaliknya, setiap ketidakmunculan suatu alur Syu'bah dalam *Musnad*nya menimbulkan keragu-raguan atas alur itu.

3. Mu'tamar (w. 187/803) dari Basrah, putra seorang k.b. dan dia sendiri juga seorang k.b. yang produktif; siarannya, yang berisi Sahabat kedua Sa'īd b. Zaid (ditandai dengan +), dapat ditemukan dalam Muslim dan Tirmiżī.[20]
4. Sulaimān b. Ḥayyān al-Aḥmar (w. 190/806) dari Kufah, siarannya dikonfirmasikan dalam dua koleksi dari Abū Bakr b. Abī Syaibah dan Muslim; Sulaimān juga tercatat sebagai k.b. dalam berkas-berkas lain.
5. Yaḥyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān (w. 198/813) dari Basrah, seorang k.b. dan ahli mengenai keandalan rekan-rekan penyiarnya; Ibn Ḥanbal begitu pula Nasa'ī menyimpan siarannya dalam koleksi mereka.
6. ᶜAbd al-Wāriṡ b. Sa'īd (w. 180/796) seorang k.b. dari Basrah; yang disiarkannya telah sampai ke dalam koleksi Nasā'ī dan Ibn Mājah.

Menurut saya, tidak bisa dibayangkan untuk menginterpretasikan "simpul" ini menurut asas Cook, yaitu seolah-olah berasal dari satu alur tunggal dengan, misalnya, nomor 1, dan alur ini kemudian direduplikasi dalam karya-karya *rijāl*[21] dan dinyatakan sebagai milik mereka sendiri dengan nomor-nomor 2 sampai 6 tanpa mengadakan perubahan apa pun. Kecuali itu, ada juga alur-alur tunggal yang tersiar dari Sulaimān at-Taimī, dan tidak semuanya harus ditolak hanya karena mereka adalah alur tunggal, meskipun beberapa memang patut diragukan kesejarahannya dan harus dinilai dengan hati-hati. Alur-alur tunggal ini, dimulai dari kiri ke kanan dalam diagram, patut diperhatikan dengan saksama:

1. ᶜAbd ar-Razzāq > *Ma'mar* > Sulaimān at-Taimī > dan lain-lain; ᶜAbd ar-Razzāq telah menyimpan ratusan laporan yang katanya diterima dari Ma'mar dan tidak bisa didapatkan di tempat lain, setidaknya tidak dalam sumber yang baru-baru ini muncul dan yang mengatakan seakan-akan Ma'mar telah meneruskannya kepada seorang murid lain, bukan ᶜAbd ar-Razzāq. Sukar dibantah dugaan bahwa yang disebut akhir ini telah memperoleh bahan ini dari orang lain atau tempat lain - termasuk dari khayalnya sendiri - dan kemudian untuk mudahnya ia nyatakan dengan alur tunggal yang melalui Ma'mar.

Seperti dengan banyak kolektor awal lain, ᶜAbd ar-Razzāq belum pernah mengatakan, setidak-tidaknya narasumbernya tidak pernah menyatakan, bahwa ia mengakui ketidakhadiran Ma'mar dalam *isnād* yang mendukung tradisi yag sama dalam koleksi-koleksi lain, mungkin bisa diartikan bahwa ᶜAbd ar-Razzāq sendiri dan bukan orang lain yang menulis alur itu.

2. Bukhārī > Ādam > Syu'bah > Sulaimān at-Taimī > dan lain-lain; apa yang dikatakan mengenai alur ᶜAbd ar-Razzāq juga benar untuk alur ini, barangkali bahkan lebih benar. Bagaimanapun, pada bagian akhir hidupnya Ma'mar tinggal di Yaman, jauh dari hangatnya

[20] Untuk alur ini Mizzī menyediakan *ṭaraf* tersendiri, jilid IV, no. 4462.

[21] Dalam percakapan pribadi, Cook telah mengakui bahwa ia tidak akan bertindak begitu jauh sampai menyatakan bahwa modelnya dapat diperluas untuk mencakup situasi-situasi seperti digambarkan pada diagram 2. Sebaliknya, kalau tiga murid atau lebih menyatakan bahwa mereka mendengar satu hadis yang sama dari satu guru yang sama, maka akan lebih mudah menerima pendapat bahwa makin ruwet "simpul"nya makin mungkin kesejarahan pemancarannya.

masalah, dan mungkin ia mendengar sesuatu dari Sulaymān yang ia teruskan kepada murid unggulannya, ᶜAbd ar-Razzāq, sesudah ia tiba di San'ā', dan dengan demikian menciptakan suatu siaran yang asli.

Tetapi, Syu'bah (w. 160/777), k.b. dari Basrah yang tak terkalahkan dengan lusinan muridnya yang terdaftar, merupakan kasus tersendiri. Selain kenyataan bahwa salah seorang muridnya yang paling penting, kolektor Ṭayālisī, tidak memiliki ungkapan *fitnah* ini dalam *Musnad,* juga Ādam b. Ilyās, yang dikatakan sebagai murid Syu'bah dalam alur tunggal yang berakhir dalam *Ṣaḥīḥ* Bukhārī, berdiri sendiri dan tidak berbagi siarannya dengan yang lain. Apakah Bukhārī sendiri yang mengarang alur ini, dan tidak mau mengakui bahwa ia mengetahui tentang alur itu dari berkas temannya yang lebih muda, yaitu Muslim, atau di mana dan dari siapa ia pernah mendengar tentang alur itu atau melihatnya, atau apakah ia hanya mempercayai Ādam ketika yang akhir ini bercerita tentang hadis yang ia "terima" dari Syu'bah, memang pada akhirnya sukar dipastikan. Tetapi, satu hal jelas: alur Bukhārī - Sulaimān at-Taimī tidak patut mendapat kepercayaan siapa pun dan barangkali hanya rekayasa Ādam atau Bukhārī. Dalam sumber-sumber yang sekarang ada, Syu'bah tidak terdaftar dalam alur yang mendukung wacana Sulaimān ini, jadi kita harus menarik kesimpulan bahwa ia tidak berfungsi sebagai k.b. dalam berkas ini, dengan kata lain: bukan salahnya kalau ia muncul dalam *Ṣaḥīḥ* Bukhārī, ia ditaruh di situ oleh Ādam atau Bukhārī. Dari dua contoh ini dapat diketahui sekarang bahwa anehnya, justru karena Syu'bah begitu terkenal dan karena ia tidak pindah ke tempat yang jauh seperti Yaman, maka setiap alur yang menampilkan dirinya menjadi kurang terpercaya. Komentar yang sama mengenai alur Ma'mar dan Syu'bah dapat diterapkan pada alur tunggal lainnya.

3. K.b. Kūfah, Marwan b. Mu'āwiyah (w. 193/809);
4. K.b. Baṣrah, Ismā'īl b. 'Ulayyah (w. 193/809);[22]
5. K.b. Kūfah, Jarīr b. ᶜAbd al-Ḥamīd;[23]
6. ᶜAbd Allāh b. al-Mubārak (w. 181/797) pakar hadis yang suka berkelana dan yang kadang-kadang berfungsi sebagai k.b.;
7. Yazīd b. Zurai' (w. 182/798), k.b. dari Basrah.

Tujuh alur ini muncul dalam lusinan berkas, sering sebagai k.b. dan lebih sering lagi sebagai kbs., sehingga pemunculannya dalam alur tunggal menimbulkan kecurigaan. Tetapi, selalu ada kemungkinan bahwa sebuah sumber awal yang baru ditemukan (atau yang akhirnya diterbitkan) memberikan kepastian bahwa penyiaran ungkapan Sulaymān ini seolah-olah berasal dari kbs.-kbs. Jadi, walaupun kita cenderung untuk menolak

---

[22] Dia dinamakan menurut ibunya 'Ulayyah tetapi *tarjamahnya* dalam *Tahzīb* ditulis di bawah nama nenek moyangnya, Ismā'īl b. Ibrāhim b. Miqsam, bandingkan no. 513 dari jilid I.

[23] Mungkin pemancar ini mendengar hadis Sulaymān sebelum ia pergi ke Rayy untuk menghabiskan sisa hidupnya dan di tempat itu ia bertemu dengan kolektor Isḥāq b. Rāhawaih; tetapi ini hanya suatu dugaan untuk memungkinkan orang mengatakan sesuatu yang positif tentang hampir semua alur tunggal.

kesejarahan alur-alur tunggal, munculnya sumber-sumber baru dapat diharapkan akan menyiarkan banyak dari alur-alur itu sebagai "simpul" yang ditentukan oleh kbs. Jadi, kesimpulan apa yang dapat kita tarik sampai di sini? K.b. berkas ini patut mendapat perhatian lebih saksama dulu.

Setiap orang yang melihat berkas yang sedang dikaji ini harus mengakui bahwa posisi Sulaimān b. Ṭarkhān at-Taimī (w. 143/760) sebagai k.b. memang tidak bisa disangkal. Semua kbs. yang memancar dari dia, yang mungkin diperkuat lagi dengan beberapa alur yang kesejarahannya memang bisa diterima, menunjukkan bahwa kesejarahan kedudukan Sulaimān sebagai k.b. tidak bisa diganggu gugat. Oleh sebab itu, bisa ditarik kesimpulan penting: ungkapan *fitnah* itu miliknya. Kalau ia mendengarnya dari orang lain, *isnād*nya yang menurun sampai ke Nabi tidak berisi petunjuk mengenai sumbernya; alur tunggal dari k.b. menurun ke Nabi jarang bisa memiliki kesejarahan seperti diungkapkan di atas. Ia menyatakan bahwa ia mendengarnya dari Abū 'Usmān ᶜAbd ar-Raḥmān b. Mull an-Nahdī, tetapi "pemancaran" itu sangat diragukan berdasar sejumlah alasan yang akan dikemukakan kemudian.

Sulaimān tinggal di Basrah dan berasal dari kelompok masyarakat yang disebut *'ubbād*. Kelompok masyarakat ini sangat saleh, dan mereka makin dikagumi orang karena keikutsertaan mereka dalam menyebarluaskan ungkapan-ungkapan saleh, yang umumnya bersifat menasihati, yang mereka pakai dengan maksud mendidik sesama penduduk dalam perilaku Islam yang dapat diterima.[24] Kadang-kadang ungkapan-ungkapan ini berbentuk ungkapan hukum, tetapi lebih sering berupa ungkapan keagamaan yang mereka nyatakan sebagai berasal dari orang-orang berwenang yang lebih tua sampai kepada Nabi, sesuai dengan tuntutan suatu *isnād* zaman itu. Sulaymān termasuk generasi Penerus karena ia tercatat sebagai orang yang menyiarkan ungkapan-ungkapan atas kewenangan Sahabat Anas b. Mālik. Dalam Mizzī, I, halaman 229-235 tercatat semua hadis dari koleksi taat hukum agama yang menurut dia disiarkan atas wewenang Anas (no. 872 sampai 891). Dari nomor-nomor itu Sulaimān muncul sebagai k.b., [25] dan kita mendapat kesan tentang jenis materi yang dia sumbangkan bagi Islam awal. Tetapi, hadis Sulaimān > Anas > Nabi bukan merupakan satu-satunya bahan yang menjadi tanggung jawabnya. Untuk mengkatalogkan semua ungkapan dalam sastra hadis Muslim yang diperkirakan berasal dari Sulaimān bukanlah pekerjaan yang mudah karena perlu disusun kembali semua berkas *isnād* dengan dia sebagai k.b., dan ini memerlukan banyak tempat yang tidak tersedia dalam konteks ini. Hanya setelah semua *matn* dari materi Sulaymān selesai disurvai dan diklasifikasi, baru akan jelas bagaimana dia sebenarnya. Tetapi, dengan memeriksa *tarjamah*nya dalam *Tahẕīb* Ibn Hajar sudah banyak yang bisa terungkap. Inti dari pujian-pujian yang terkumpul di sana

---

[24] Untuk mengetahui lebih banyak tentang *'ubbād* dan kelompok sebanding yang menyebarkan ḥadīs, lihat *MT* hlm. 187 dst.

[25] Mungkin sekali nomor 872-874, 878, 882.

membuktikan bahwa sebagian besar materi Sulaimān berciri *tarhīb wa-targīb*. Dan satu komentar tentang Sulaimān yang tersimpan di suatu tempat dan dinyatakan berasal dari Syuᶜbah - apakah sesuai dengan sejarah atau tidak, sukar dikatakan - bisa menjelaskan banyak hal: Tiap kali Sulaimān bercerita tentang hadis penuh dengan *isnād* yang dapat ditelusuri kembali sampai kepada Nabi, wajahnya berseri-seri.[26] Bagaimanapun, kita dapat mengatakan dengan aman bahwa bukan Nabi Muhammad, melainkan Sulaimān pengkhotbah dari Basrah yang hidup satu abad sesudah Nabi, yang menyiarkan ungkapan *fitnah* yang mengawali makalah ini. Memang, Sulaimān bisa dinyatakan "berjasa" sebagai orang yang mengeluarkan pernyataan serupa yang meremehkan wanita, dan yang berkas *isnād*nya terdaftar dalam Mizzī tepat di bawah ungkapan *fitnah* itu (jilid I, no. 100): sebagian besar orang yang masuk Neraka adalah wanita. Tema ini dibahas dengan satu atau cara lain dalam berbagai konteks oleh sejumlah k.b., baik sesudah atau sebelum Sulaimān. Beberapa contoh akan diberikan di bawah ini.

Orang yang dianggap menjadi sumber berwenang Sulaimān yaitu Abū 'Uṡmān an-Nahdī, rupanya termasuk generasi Penerus awal yang dapat disebut sangat luar biasa, kalau kita bisa mempercayai kredensial mereka. Bersama dengan beberapa orang lain ia merupakan kelompok sosial yang memiliki ciri-ciri sama:

- mereka semua berumur panjang sekali;
- mereka sudah mulai bersimpati pada Islam jauh sebelum Nabi wafat, tetapi karena berbagai sebab belum pernah melihat Nabi; kekurangan ini menyebabkan timbulnya beberapa *topoi* yang mudah dikenali dan sering diulangi dalam *tarjamah* mereka;
- hampir semuanya menetap di Basrah atau Kufah;
- mereka sering muncul dalam alur *isnād* tunggal dalam berkas-berkas yang terdapat langsung di bawah k.b.-k.b.nya, dan usia mereka menjembatani kesenjangan antara k.b.-k.b. dan Sahabat-Sahabat alur ini;
- mereka muncul dalam alur-alur satu k.b. tertentu yang kelihatannya "memonopoli" mereka; kadang-kadang mereka "dibagi" oleh dua kbs. atau lebih.

Apabila individu lain yang termasuk dalam kelas Penerus ini sudah muncul selama kajian ini, akan diupayakan untuk menggambarkan profil mereka dalam sejarah *ḥadīs* awal.

Di samping ciri-ciri Sulaimān sebagai k.b. dan apa yang dikatakan sebagai wewenangnya, berkas ini akhirnya mengakui beberapa kesimpulan yang lebih umum. Kalau Bukhārī diwakili oleh hanya satu alur, Muslim kelihatan sebagai sebuah "kbs. yang terbalik" (*inverted*), dalam cara ia mengumpulkan semua alur yang bermula dari Sulaimān at-Taimī. Demikianlah diperkenalkan lagi sebuah istilah teknis baru, yang disingkat menjadi ikbs. Suatu ikbs. adalah suatu pemancar yang dalam satu berkas dinyatakan seolah-olah telah menerima laporan dari dua orang yang

---

[26] Bandingkan Ibn Abī Ḥātim, *Kitāb al-jarḥ wa at-ta'dīl* II 1, hlm. 124 dst.

berwenang atau lebih untuk diteruskan kepada satu murid atau lebih. Selain kolektor Muslim, dalam berkas ini juga terlihat beberapa contoh ikbs. lain: Sa'īd b. Manṣūr dan ᶜAmr b. ᶜAlī, tetapi dalam kenyataan sebenarnya kolektor-kolektor lain seperti Ḥumaidī, Ibn Ḥanbal, Tirmiżī, Ibn Mājah, dan Nasā'ī berhak disebut dengan istilah itu juga.

Sekarang, patut kita bertanya: apakah alur-alur yang berakhir pada para kolektor ini selalu menunjukkan pola yang sama, atau sedikitnya sebanding, dalam berkas-berkas *isnād* lain? Seperti sering terjadi dengan temuan-temuan lain yang dibahas dalam tulisan ini, jawaban untuk pertanyaan itu sifatnya tentatif sejauh itu didasarkan atas analisis yang luas atas beberapa ratus berkas dan yang dilakukan secara pribadi dalam waktu beberapa tahun terakhir, tetapi bahan analisis ini tidak memungkinkan saya untuk mengkuantifikasi secara cermat atau untuk menyatakan lebih dari apa yang *tampaknya* diperkirakan.

Mengenai Bukhārī, dalam banyak berkas ia digambarkan berada di ujung satu alur tunggal, sedangkan Muslim, seperti di sini, menempati kedudukan ikbs. Tetapi, dalam sebagian besar berkas yang telah dianalisis selama ini, peran Bukhārī jelas sebanding dengan peran Muslim, yaitu sebagai ikbs. Jarang sekali ada berkas yang menunjukkan Bukhārī sebagai ikbs. sedang Muslim hanya memiliki satu alur tunggal. Gejala ini sulit dijelaskan. Tidak diketahui apakah Bukhārī dan Muslim pernah mempunyai hubungan yang akrab sehingga dapat dimengerti kalau masing-masing mengetahui bahan temannya; beberapa laporan yang menggambarkan adanya pertemuan antara kedua pakar *ḥadīs* hanyalah isapan jempol saja. Oleh sebab itu, kita hanya dapat mengatakan dengan agak yakin bahwa Bukhārī, dalam berkas-berkas yang memperlihatkan dia hanya mempunyai satu alur tunggal, jelas tidak begitu tertarik dengan hadisnya sehingga dia tidak merasa perlu untuk menyebutkan alur-alur lain, *seandainya* ada, atau menunggu dan mencari alur lain kalau ia tidak mempunyainya. Pernyataan yang bisa dikemukakan dengan agak pasti adalah bahwa *secara keseluruhan,* dalam kebanyakan berkas, alur-alur Muslim sedikit lebih panjang-lebar daripada alur Bukhārī dan yang mengejutkan barangkali, alur-alur itu jarang bertumpang tindih, kalau pun terjadi tumpang tindih, ya hanya sebagian saja.

Mengenai Ḥumaidī, Ibn Mājah dan Tirmiżī, mereka sering kali hanya mempunyai satu alur sedangkan Bukhārī dan Muslim mempunyai beberapa. "Jaringan" Nasā'ī dan Ibn Ḥanbal pada umumnya lebih luas, sering kali melampaui jaringan Muslim. Pernyataan ini dibuat atas dasar perhitungan yang dilakukan secara pribadi dan hanya sahih untuk berkas-berkas yang mempunyai k.b.-k.b. yang boleh dikatakan tidak bisa dibantah lagi. Berkas-berkas yang kedudukan k.b.-nya menjadi masalah atau kurang jelas akan memberikan gambaran yang berbeda dari apa yang dikemukakan di atas.

Mengenai *matn* dari hadis yang dianalisis di sini, ada segudang pertanyaan yang muncul, misalnya:

- Apakah Sulaimān b. Ṭarkhān at-Taimī satu-satunya orang yang bertanggung jawab atas ungkapan-ungkapan semacam ini pada masa awal Islam atau apakah ada lebih banyak k.b.-k.b. lain yang pada suatu

ketika juga menyatakan pendapat serupa yang meremehkan wanita?
- Apakah yang mungkin menjadi motivasi mereka untuk menyiarkan wacana semacam itu atau apakah barangkali ada situasi tertentu yang memaksa mereka melakukan itu?
- Berapa banyak ungkapan semacam ini telah menyusup ke dalam koleksi taat hukum agama?
- Apakah tampak ada perkembangan dalam ungkapan-ungkapan meremehkan wanita ini atau apakah ungkapan tersebut lambat laun akan menghilang bersama lewatnya waktu?
- Apakah ungkapan-ungkapan itu tercermin dalam buku-buku *fiqh* dan kalau demikian, bagaimana?

Jumlah pertanyaan memang banyak sekali dan di sini bukan tempat atau waktunya untuk bertanya, apalagi menjawab, semua itu. Tetapi, secara sepintas pertanyaan-pertanyaan itu menunjukkan adanya lapangan-lapangan baru yang masih harus dijajaki dengan metode-metode yang telah diuraikan sejauh ini. Daripada membuat pernyataan kabur seolah-olah pada periode awal Islam kedudukan wanita mengalami kemunduran, lebih baik dikatakan bahwa pada periode awal Islam kedudukan wanita mengalami kemunduran di tangan si anu yang tinggal di sana dan yang menyiarkan hadis-hadis itu mungkin karena sebab-sebab berikut....

Saya akan mencoba menjawab pertanyaan pertama. Selama itu tergantung dari kemampuan saya dan tidak terlalu jauh melampaui garis besar umum kajian ini, saya akan mengemukakan beberapa hal. Dengan sendirinya kita akan mulai dengan menganalisis beberapa berkas *isnād* lagi. Apakah Sulaimān, yang meninggal pada 143/760, satu-satunya orang yang bertanggung jawab atas hadis semacam ini? Barangkali tidak. Dalam periode sebelumnya sudah ada satu k.b. yang mendahuluinya, yaitu Abū Rajā' 'Imrān b. Milḥān (atau b. Taim) al-'Uṭāridī yang meninggal pada 107/725 atau 109/727. Abū Rajā' ini katanya telah memimpin *salat* rakyat Basrah selama empat puluh tahun. Dia juga salah satu dari orang-orang yang saya gambarkan ketika saya membahas Abū 'Usmān an-Nahdī: dia mengaku berasal dari kaum Jahiliyah; pada mulanya dia menolak untuk menyerahkan diri dan meninggalkan Muhammad hanya untuk memeluk Islam sesudah Mekah diduduki, jadi dia tidak pernah bertemu muka dengan Nabi; dia dikabarkan telah menyiarkan hadis-hadis mulai dari Sahabat tertua seperti ᶜUmar dan ᶜAlī; ada pula yang mengatakan bahwa ia meninggal pada usia 120 tahun dan menurut orang lain lagi pada usia 127 tahun (lunar).[27] Abū Rajā' mungkin sekali bertanggung jawab sebagai orang yang menyiarkan ungkapan berikut ini, dan menyatakan sebagai berasal dari Muhammad:

iṭṭala'tu fī al-jannah fa ra'aitu akṡara ahlihā al-fuqarā' wa'ṭṭala'tu fī an-nār fa ra'aitu akṡara ahlihā an-nisā'.

'(Dalam impianku) aku memandang Surga dan melihat bahwa kebanyakan penghuninya adalah orang-orang miskin, kemudian aku

---

[27] Ada sebuah cerita yang dilestarikan oleh Bukhārī, *magāzī* 70 (ed. Krehl, hlm. 166 dst.; bandingkan Dārimī, *Sunan, muqaddimah* 1), yang menceritakan bahwa ia mengumpulkan batu untuk disembah; apabila sebuah batu yang lebih cocok ditemukan, batu yang terakhir dipakai lalu dibuang.

menengok ke Neraka dan melihat bahwa sebagian besar penghuninya adalah perempuan.'
Sebagai ditunjukkan oleh diagram 4 (bandingkan Mizzī, VIII, no. 10873) Abū Rajā' menempati kedudukan k.b.

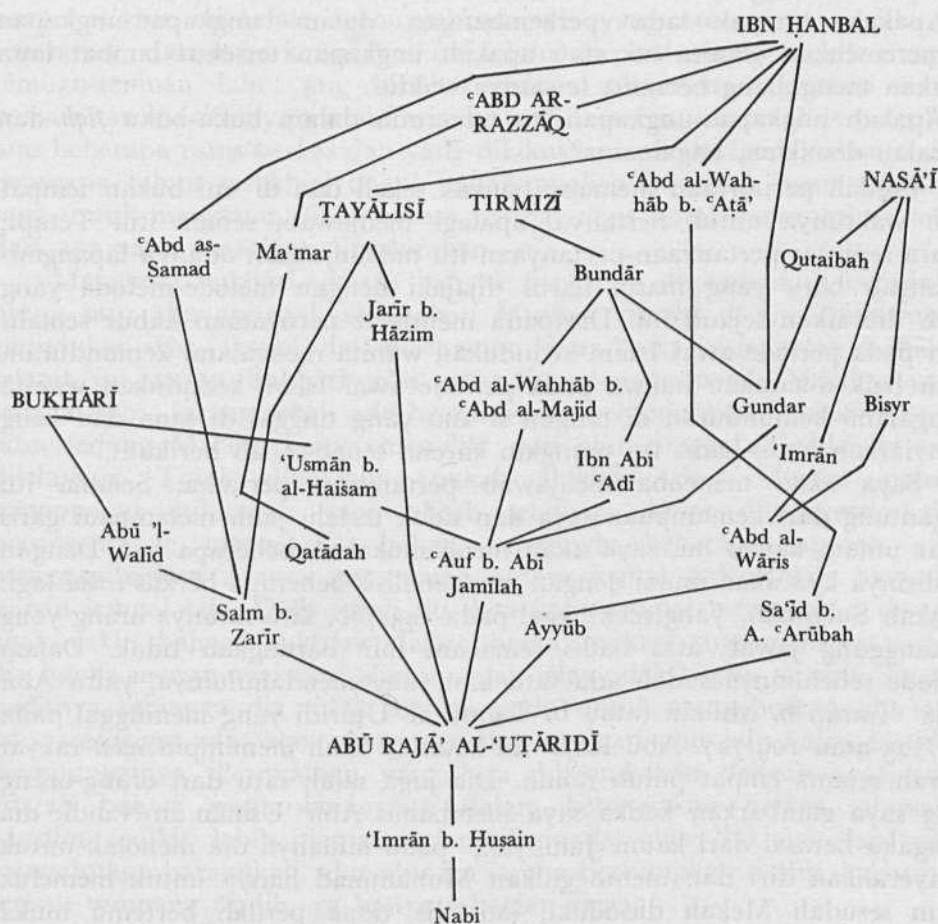



DIAGRAM 4

ANALISIS

Menurut berkas ini, Abū Rajā' tampaknya menyiarkan ungkapan itu kepada enam orang lain dan hanya dua di antaranya yang dapat didefinisikan sebagai kbs. yaitu Salm b. Zarīr dan ᶜAuf b. Abī Jamīlah. Atas dasar berkas ini saja sudah jelas bahwa pemulangan ungkapan itu kepada Abū Rajā' dapat dipertahankan kesejarahannya. Namun, kemudian muncul berkas kedua yang terdiri atas alur tunggal yang didukung oleh kbs. tepat sebelum *matn* yang sama muncul dalam koleksi-koleksi yang kali

ini bukan berasal dari Abū Rajā' melalui 'Imrān b. Ḥuṣayn lalu ke Nabi, melainkan melalui Sahabat lain, ᶜAbd Allāh b. ᶜAbbās. Alasan mengapa saya yakin bahwa alur yang didukung oleh Ibn ᶜAbbās (rincian pada diagram 5) lebih muda daripada alur yang didukung 'Imrān, terletak dalam pengamatan secara umum yang telah saya lakukan beberapa kali di masa lampau terhadap lusinan berkas *isnād* lain. Sudah sering terlihat bahwa - apa yang saya sebut - alur pengganti masuk dalam peredaran di bawah naungan seorang Sahabat yang lebih muda daripada Sahabat dari alur yang sudah ada. Ini bisa didukung lebih lanjut setelah dilakukan lebih banyak perbandingan antara berbagai *matn* yang didukung oleh alur masing-masing; *matn* yang memakai nama Sahabat yang lebih muda biasanya sedikit lebih panjang lebar, dengan banyak embel-embel, tambahan, sisipan penjelasan, dan sebagainya, sedangkan *matn* yang didukung oleh alur yang didukung Sahabat yang lebih tua sering kali lugas, tegas, dan begitu ringkas sehingga memang memerlukan embel-embel, tambahan, dan penjelasan itu. Jadi, kesimpulannya jelas: makin panjang lebar suatu *matn*, makin belakangan beredarnya. Memang, dalam hal ini *matn* yang dikatakan berasal dari 'Imrān dan Ibn ᶜAbbās boleh dikatakan identik, tetapi karena 'Imrān - pasti seorang tokoh yang termasuk kelompok Sahabat yang dikirim ke Basrah untuk mengajar jalan Islam kepada penduduk setempat[29] - meninggal pada 52/672 atau setahun kemudian, dan karena Ibn ᶜAbbās meninggal antara tahun 68/687 dan 70/689, saya menduga bahwa alur-alur yang digambarkan dalam diagram 5 berasal dari masa yang lebih kemudian; meskipun saya tidak bisa membuktikannya, inilah urut-urutan yang paling mungkin yang menggambarkan pemunculan alur-alur itu. Membandingkan diagram 4 dengan diagram 5 akan menghasilkan kesimpulan penting berikut ini:

Jika berkas pada diagram 4 hanya mempunyai dua kbs. sebagai murid dari k.b. (ᶜAuf dan Salm), berkas pada diagram 5 memperkuat alur tunggal melalui Ayyūb sedemikian rupa sehingga sekarang ia juga merupakan alur yang didukung oleh kbs. dengan murid-murid Ayyūb, ᶜAbd al-Wāris dan Ismā'īl b. 'Ulayyah, keduanya kbs. yang benar. Dengan cara yang sama alur tunggal pada 4 melalui Sa'īd b. Abī ᶜArūbah telah menjadi alur yang didukung oleh kbs. dengan bukti dari diagram 5. Apalagi, kemudian muncul alur yang amat baru yang didukung kbs., yaitu yang melalui Abū al-Asyhab, Ḥammād b. Najih dan Ṣakhr b. Juwairiyyah. Lebih-lebih lagi, kalau pun Muslim tidak mempunyai alur yang mendukung ungkapan melalui 'Imrān, sekarang dia kelihatan bersemangat ikut serta menyebarkan ungkapan itu dengan empat alur melalui Ibn ᶜAbbās. Dan sementara Bukhārī tidak mendukung ungkapannya lebih lanjut melalui alur-alur yang didukung Ibn ᶜAbbās, Tirmiżī melakukannya melalui satu

---

[28] Abu Rajā' mungkin mempunyai kesukaan untuk menyiarkan cerita-cerita yang dikatakan sebagai berasal dari Muhammad dan yang berlatar Muhammad bangun dari mimpi; dalam Bukhārī, III, hlm. 166, kita dapati ia menyiarkan sebuah cerita "mimpi" lagi, bandingkan Mizzī IV, no. 4630.

[29] Bandingkan Ṭabarī, *Annales*, ed. De Goeje, I, hlm. 2531; Ibn Hajar, *Iṣābah*, ed. Bajāwī, IV, hlm. 705 dst.

alur lagi, Ṭayālisī melalui tiga alur, dan Nasā'ī bahkan melalui empat alur. Ibn Ḥanbal mungkin tidak kelihatan begitu berminat untuk memperluas alurnya, tetapi lebih ke bawah lagi kita akan melihat bahwa di sebelah dua alur ekstra yang melalui Ibn ᶜAbbās, dia masih menyimpan lebih banyak "senjata".

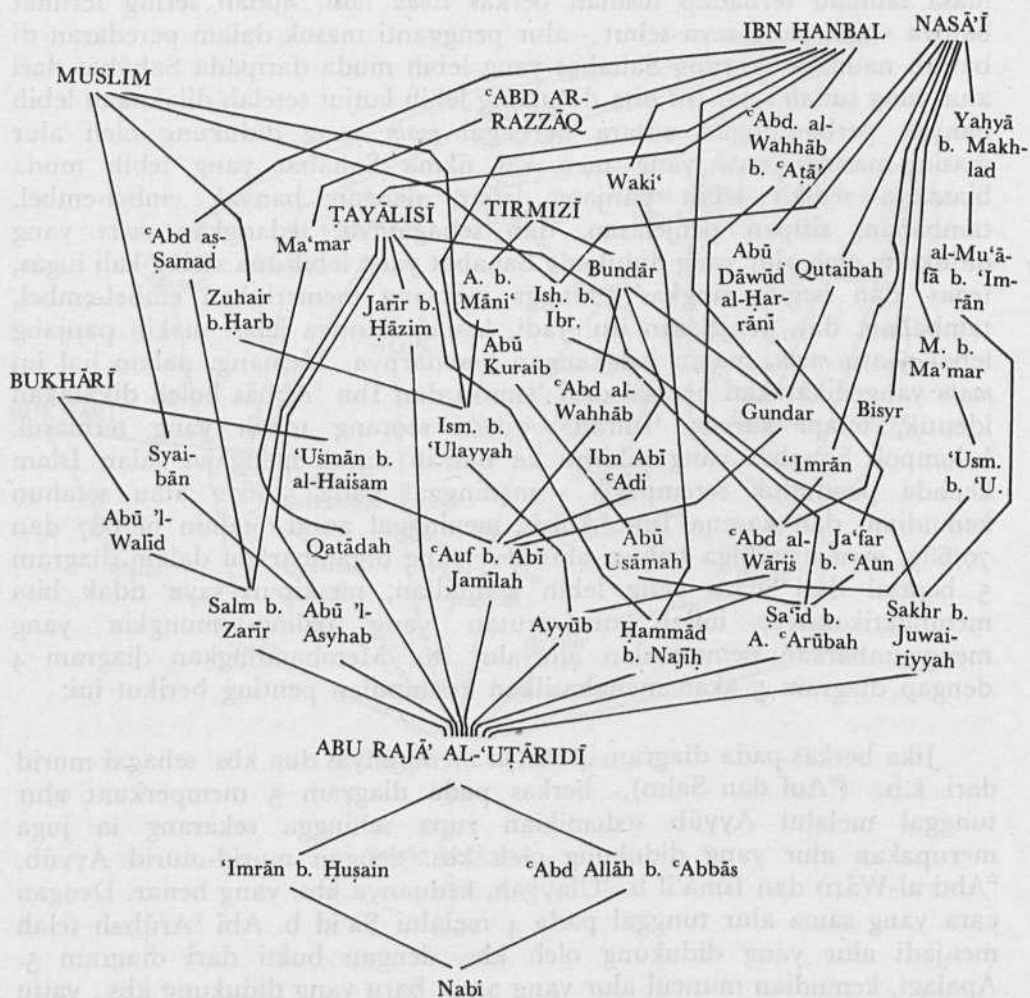



DIAGRAM 5

Dengan memperlihatkan diagram 4 dan 5 secara terpisah kita mendapat keuntungan bisa melihat sepintas alur-alur mana yang melalui suatu Sahabat, dan alur-alur mana yang melalui lainnya: setiap alur yang tak dirinci pada diagram 4 melalui Ibn ᶜAbbās. Tetapi, seperti telah saya singgung, penyiaran ungkapan Abū Rajā' menimbulkan beberapa alur lagi, kali ini melampaui k.b. dan - seperti saya definisikan dengan istilah teknis - "menyelam" di bawah peringkat k.b. Apa yang saya maksudkan dengan itu akan menjadi jelas setelah diagram 6 diikutsertakan dalam

analisis, sebuah diagram yang memperlihatkan setiap alur yang ada pada diagram 4 dan 5 *ditambah* tiga alur tunggal lagi yang bisa kita anggap menjadi tanggung jawab Ibn Ḥanbal karena alur-alur ini hanya dijumpai dalam *Musnad*nya:

1. Satu alur dikatakan melalui Ṭayālisi (*tetapi yang anehnya tidak terdapat dalam koleksi Ṭayālisi sendiri* (!) > aḍ-Ḍaḥḥak b. Yasār > Abū al-ʿAlā' Yazīd b. ʿAbd. Allāh > kakaknya Muṭarrif b. ʿAbd Allāh b. asy-Syikhkhīr > 'Imrān b. Ḥuṣain > Nabi;[30]
2. Satu alur dikatakan berjalan melalui Isḥāq b. Yūsuf > ʿAuf b. Abī Jamīlah > Muḥammad b. Sīrīn > Abū Hurairah > Nabi;[31]
3. Satu alur dikatakan berjalan melalui ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Abī Syaiḅah > Syarīk b. ʿAbd. Allāh al-Qādi > Abu Iṣhāq as-Sabīʿī > as-Sā'ib b. Mālik > ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ > Nabi.[32]

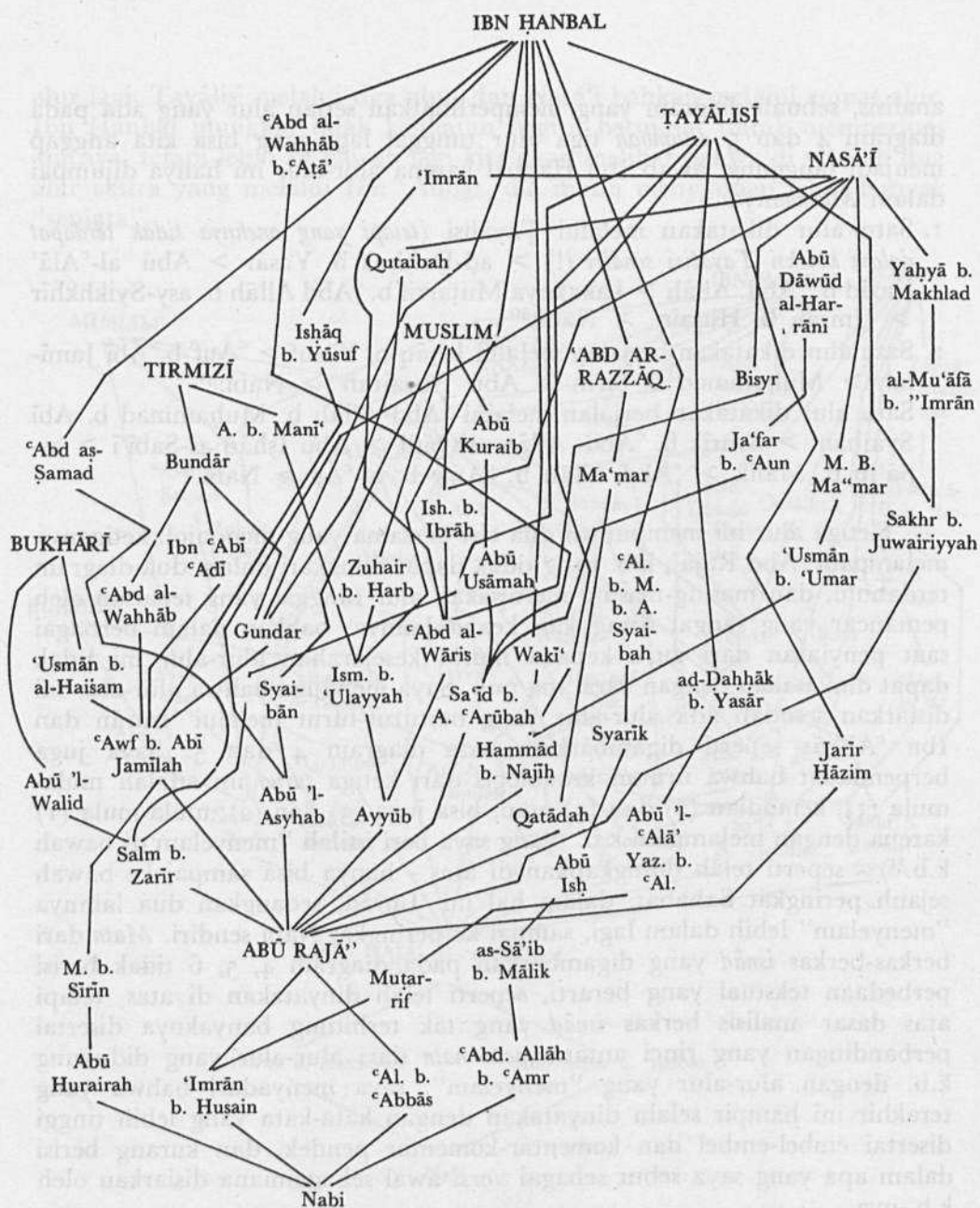
Ketiga alur ini mempunyai dua ciri bersama yang menonjol: ketiganya melampaui ʿAbd Rajā', k.b. yang tidak dapat diingkari dalam dua diagram terdahulu, dan masing-masing merupakan alur tunggal yang tersusun oleh pemancar yang sangat diragukan keandalannya, bahkan dalam berbagai saat penyiaran dari guru kepada murid kesejarahan alur-alur ini tidak dapat dinyatakan dengan cara apa pun. Saya menduga bahwa alur-alur ini disiarkan sesudah ada alur-alur yang berturut-turut melalui 'Imrān dan Ibn ʿAbbās seperti digambarkan pada diagram 4 dan 5. Saya juga berpendapat bahwa urutan kronologis dari ketiga *ṭuruq* ini adalah mula-mula (1), kemudian (2) dan (3) atau, bisa juga (3) dan (2); mula-mula (1) karena dengan melampaui k.b. (yang saya beri istilah "menyelam di bawah k.b.") - seperti telah diungkapkan di atas - hanya bisa sampai ke bawah sejauh peringkat Sahabat, dalam hal ini 'Imrān, sedangkan dua lainnya "menyelam" lebih dalam lagi, sampai ke peringkat Nabi sendiri. *Matn* dari berkas-berkas *isnād* yang digambarkan pada diagram 4, 5, 6 tidak berisi perbedaan tekstual yang berarti, seperti telah dinyatakan di atas, tetapi atas dasar analisis berkas *isnād* yang tak terhitung banyaknya disertai perbandingan yang rinci antara *matn-matn* dari alur-alur yang didukung k.b. dengan alur-alur yang "menyelam", saya menyadari bahwa yang terakhir ini hampir selalu dinyatakan dengan kata-kata yang lebih tinggi disertai embel-embel dan komentar-komentar pendek, dan kurang berisi dalam apa yang saya sebut sebagai versi awal sebagaimana disiarkan oleh k.b.-nya.

---

[30] *Musnad,* IV, hlm. 443; aḍ-Ḍaḥḥak dianggap oleh banyak orang sebagai *ḍaʿīf,* Ibn Hajar, *Lisān,* III, hlm. 201; Abū al-ʿAlā' ʿAbd Allāh b. Yazīd b. asy-Syikhkhīr adalah salah satu dari Penerus yang berumur panjang yang dikatakan telah bertemu dengan Nabi dan yang meninggal pada kira-kira tahun 110/728.

[31] *Ibid.* II, hlm. 297; alur ini merupakan contoh yang baik dari keanehan umum yang menyatakan bahwa dari semua muridnya yang berjumlah 800 lebih (!), Abū Hurairah memilih menyampaikan ungkapan itu *hanya* kepada Ibn Sīrīn yang memilih meneruskan kepada hanya satu dari muridnya yang katanya begitu banyak jumlahnya.

[32] *Ibid.,* II, hlm. 173; alur ini seperti yang dibahas di catatan sebelumnya, tetapi ditandai lebih lanjut oleh dua orang berturut-turut yang juga merupakan k.b. yang produktif, yaitu Abū Iṣhāq as-Sabīʿī dan Syarīk b. ʿAbd Allāh.

DIAGRAM 6

Secara sederhana dapat dikatakan bahwa makin dalam "penyelaman" di bawah k.b., makin baru asal-usul alur tersebut. Selanjutnya akan diakui gagasan saya mengenai kronologi urutan berbagai jenis "alur-alur penyelam" dan miripnya dengan kronologi relatif yang diajukan Schacht - hadis yang berakhir pada Penerus lebih tua daripada hadis yang berakhir pada Sahabat yang pada gilirannya lebih tua dari hadis Nabi -, walaupun kedua kronologi yang serupa ini menyangkut dua periode berbeda dalam evolusi hadis dengan jarak waktu seratus tahun. Dengan kata lain, dalam urutan kronologis yang absolut kita dapati, bersama Schacht dan berdasar-

kan penemuan saya sendiri, kategori hadis sebagai berikut:

1. Hadis dengan *isnād* yang berakhir pada Penerus, Penerus itu sendiri atau seorang murid merupakan k.b.-nya atau sumbernya, kalau *isnād*nya berganda dan dapat disatukan menjadi berkas yang mengacu kepada k.b. itu;
2. Hadis dengan *isnād* yang berakhir pada Sahabat, jarang dia sendiri[33] dan kebanyakan muridnya (seorang Penerus) atau orang lain dalam alur tunggal yang kemudian, yang merentang dari Sahabat itu sebagai k.b./sumber, lagi-lagi kalau ada alur ganda yang bisa digabung menjadi berkas yang bisa dipulangkan kepada k.b. itu;
3. Hadis yang didukung oleh *isnād* yang berakhir pada Nabi dengan alur tunggal yang merentang dari Nabi dan memuncak menjadi k.b./sumber yang termasuk dalam generasi para Penerus atau generasi berikutnya, apabila ada sejumlah alur yang cukup banyak untuk membentuk suatu berkas yang mengacu kepada k.b. itu.

Yang termasuk kategori terakhir ini adalah sejumlah besar hadis Nabi yang berkas *isnād*nya memang memunculkan k.b./sumber, tetapi alur tunggalnya yang menurun sampai ke Nabi diapit oleh satu atau sejumlah alur tunggal "menyelam" dibawah peringkat k.b. itu; kronologi relatif "alur menyelam" ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

A. "Alur-alur menyelam" yang berakhir pada Penerus awal harus dianggap sebagai yang tertua, tetapi mereka mungkin asal-usulnya lebih baru dari pada alur-alur yang tidak menyelam di bawah, melainkan berakhir pada, k.b. itu;
B. "Alur-alur menyelam" yang berakhir pada sahabat harus dianggap berasal-usul lebih baru lagi daripada yang disebutkan dalam A;
C. Alur-alur yang "menyelam" di bawah tingkat k.b. dan berakhir pada Nabi harus dianggap paling baru.

Dengan selesainya analisis berkas *isnād* seperti yang dipaparkan pada diagram 4, 5, dan 6, sekarang kita memusatkan perhatian lagi pada *matn* yang didukung oleh alur-alur ini: yaitu hadis yang mengatakan bahwa sejumlah besar wanita akan berakhir di Neraka. Karena menurut pendapat saya sumbernya tidak bisa dibantah, hadis ini tentunya muncul kira-kira antara tahun 780/700, yaitu masa pembentukan *isnād* paling awal dalam Islam, dan tahun 107/725 atau 109/727, yang dikatakan sebagai tahun kematian Abū Rajā'. Saya tidak mengatakan bahwa ungkapan itu berasal dari waktu yang lebih awal dari yang diberikan di sini karena mungkin saja ungkapan itu diilhami oleh suatu ucapan yang keluar dari bibir seseorang berpuluh-puluh tahun sebelumnya, barangkali sejauh zaman Nabi; yang ingin saya tekankan di sini yaitu bahwa berdasar bahan *isnād*

[33] Kadang-kadang kita jumpai suatu gugus hadis yang mundur sampai "Sahabat", Anas b. Mālik (w. kira-kira 93/712), hadis yang mungkin berasal dari dia, walaupun kita tidak cenderung untuk memperhatikan fakta bahwa dia pernah menjadi keluarga Nabi sejak waktu Hijrah.

yang terkumpul di sini, semua bukti-bukti mengarah kepada periode asal-usul yang disarankan di atas.

Tetapi, ada ungkapan-ungkapan lain yang lebih baru yang mempunyai k.b. yang menyiarkannya dan yang mengungkapkan lagi tema tentang lebih banyak wanita daripada pria yang masuk Neraka. Satu sudah disinggung di atas: k.b. yang bertanggung jawab atas ungkapan *fitnah* yang ditelaah di atas, Sulaimān at-Taimī, juga dapat dilihat sebagai k.b. dalam berkas yang sama-sama berakhir pada Usāmah b. Zaid dan menunjukkan *ṭuruq* yang mendukung apa yang disebut ungkapan ramalan: "(Aku bermimpi) berdiri di pintu gerbang Surga dan (melihat) sebagian besar orang-orang yang memasukinya adalah pengemis..... dan aku berdiri di depan pintu Neraka dan (melihat) bahwa sebagian besar yang memasukinya adalah wanita" (bandingkan Mizzī, I, no. 100[34]). Bisa diasumsikan bahwa Sulaimān mencontoh ungkapannya dari ungkapan Abū Rajā', walaupun kata-katanya sedikit berbeda.

K.b.-k.b. lain yang bisa dianggap bertanggung jawab atas apa yang disebut ungkapan Nabi yang bernada sama adalah orang-orang berikut ini:

Pakar hadis Basrah, Syu'bah (w. 160/777), dengan alur tunggal yang bisa ditelusuri ke belakang sampai Sahabat 'Imrān b. Ḥuṣain, memiliki kata-kata, "Kategori paling kecil penduduk Surga adalah wanita" (bandingkan Mizzī, VIII, no. 10854[35]).

Dengan alur tunggal yang mundur sampai 'Amr b. al-ᶜĀṣ, k.b. Basrah yang terkenal, Ḥammād b. Salamah (w. 167/783) mungkin merupakan sumber dari ungkapan yang dikatakan berasal dari Nabi, "Tidak ada wanita yang akan masuk Surga kecuali yang seperti gagak putih ini" (bandingkan Mizzī, VIII, no. 107423[36]).

Mālik b. Anas (w. 179/795), *faqīh* Medinah yang tak perlu diperkenalkan lebih lanjut, mempunyai satu alur tunggal yang dapat ditelusuri kembali sampai Nabi melalui ᶜAbd Allāh b. ᶜAbbās, yang mendukung sebuah hadis lama yang mengandung kalimat ini, "Aku melihat bahwa sebagian besar penghuni Neraka adalah perempuan" yang disisipkan dalam kebanyakan[37] versi yang disimpan dalam koleksi-koleksi, termasuk koleksi dia sendiri *muwaṭṭa'* (bandingkan Mizzī, V, no. 5977;[38] lihat Mizzī, X, no. 14220, untuk satu alur "menyelam" yang menyeleweng melalui Abū Hurairah).[39]

---

34 Bukhārī, III, hlm. 445 (satu alur); Muslim, IV, hlm. 2096 (lima alur); Nasā'ī dengan dua alur saja dalam *As-sunan al-kubrā* yang sampai sekarang belum bisa diperoleh; Ibn Ḥanbal, V, hlm. 205 dan 209; ᶜAbd ar-Razzāq, XI, no. 20611.

35 Muslim, IV, hlm. 2097 (dua alur); Nasā'ī dengan satu alur dalam *Kubrā*-nya; Ṭayālisī, no. 832; Ibn Ḥanbal, IV, hlm. 427 dan 443 (dua alur yang berakhir pada k.b.), demikian juga satu alur "menyelam" yang berakhir pada yang disebut guru Syu'bah, yaitu Humaid Abū at-Tayyāh.

36 Kecuali satu alur di *Kubrā* Nassā'ī, ada tiga alur yang tersimpan dalam Ibn Ḥanbal, IV, hlm. 197 dan 205 (dua kali).

37 Tidak semuanya; versi dalam Abū Dāwūd, I, hlm. 309, dan Bukhārī, I, hlm. 193, melalui Ismā'īl b. Abī Uwais, tidak memilikinya. Namun demikian alur-alur ini termasuk berkas yang sama.

38 Versi-versi yang memilikinya adalah *Muwaṭṭa'*, I, hlm. 187; Bukhārī, I, hlm. 15 dan 286, dan III, hlm. 445 (semuanya tiga alur); Muslim, II. hlm. 626 dan 627 (dua alur dan yang terakhir sama dengan yang "menyelam" di bawah k.b. Mālik, berakhir pada yang disebut sebagai guru Mālik, Zaid b. Aslam); Nasā'ī, III, hlm. 146 (satu alur); Ibn Ḥanbal, I, hlm. 298 dan 358 (dua alur).

39 Abū Dāwūd, I, hlm. 309.

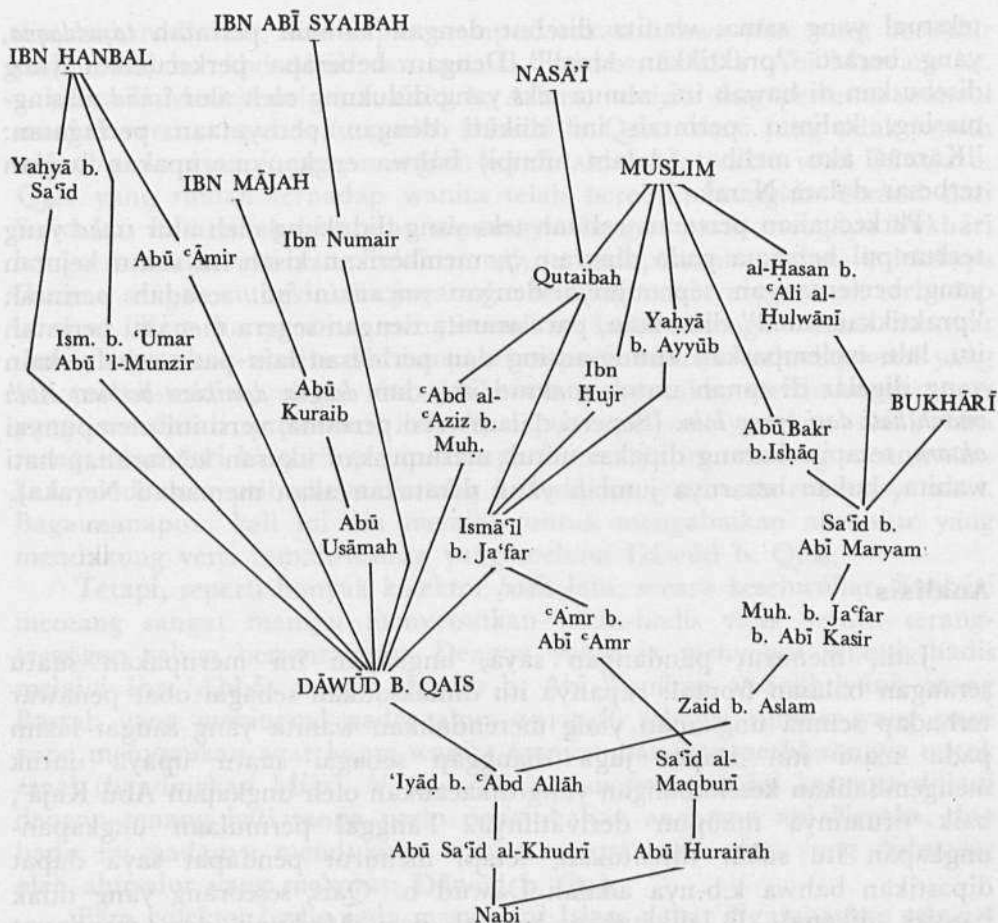



DIAGRAM 7

Ada satu gugus khusus hadis yang dikatakan berasal dari Nabi yang menyebutkan wanita sebagai mayoritas penghuni Neraka, atau ungkapan yang semacam. Semua hadis ini memiliki ciri sama yang menonjol: semuanya dikutip dalam kaitan dengan pertimbangan bahwa wanita dalam Islam pasti tidak dikecualikan dalam tugas melaksanakan amal. Sekarang, hampir semua versi yang dilestarikan dalam koleksi taat hukum agama dan beberapa koleksi pusaka lainnya yang dipakai dalam kajian ini, yang disiarkan oleh berbagai k.b. masing-masing dengan alur tunggal yang bisa ditelusuri kembali sampai Sahabat[40] masing-masing, mempunyai satu ciri

[40] Di samping alur Zainab > al-A'masy dan Abū Sa'īd al-Khudrī > Dāwūd b. Qays yang dianalisis di bawah, ada berkas yang melalui Sahabat Ibn. Mas'ūd, bandingkan Mizzī, VII, no. 9598, dengan k.b.-k.b. Syu'bah dan Sufyān b. 'Uyainah yang kelihatannya saling bersaing; kemudian berkas melalui Sahabat ᶜAbd Allāh b. 'Umar, bandingkan Mizzī, V, no, 7261, dengan Yazīd b. 'Abd Allāh Ibn al-Hād, seorang Medinah yang meninggal pada 139/756; dan akhirnya berkas melalui Jābir b. ᶜAbd Allāh, bandingkan Mizzī, II, no. 2440, dengan Quran 'Abd al-Mālik b. Abī Sulaimān (w. 145/762) dalam kedudukan k.b.; *matn*-nya berciri ancaman yang katanya ditulis oleh Nabi bahwa wanita akan menjadi kayu bakar *(ḥaṭab)* di Neraka.

tekstual yang sama: wanita disebut dengan kalimat perintah *taṣaddaqna*, yang berarti "praktikkan amal!" Dengan beberapa perkecualian yang disebutkan di bawah ini, semua teks yang didukung oleh alur *isnād* masing-masing, kalimat perintah ini diikuti dengan pernyataan peringatan: "Karena aku melihat (dalam mimpi) bahwa engkau merupakan bagian terbesar dalam Neraka."

Perkecualian pertama, sebuah teks yang didukung oleh alur *isnād* yang terkumpul bersama pada diagram 7, memberikan kisah ini suatu kejutan yang bertentangan sepenuhnya dengan ancaman ini: sesudah perintah "praktikkan amal" diberikan, para wanita dengan segera menaati perintah itu, lalu melemparkan anting-anting dan perhiasan lain pada sehelai kain yang digelar di tanah untuk maksud itu, dan *dengan demikian berbuat lebih murah hati dari orang lain.* (Seperti dalam versi pertama, versi ini mempunyai *akṡaru*, tetapi sekarang dipakai untuk merumuskan ukuran kemurahan hati wanita, bukan besarnya jumlah yang dikatakan akan memadati Neraka).

Analisis

Jadi, menurut pandangan saya, ungkapan ini merupakan suatu serangan balasan frontal: rupanya itu dimaksudkan sebagai obat penawar terhadap semua ungkapan yang merendahkan wanita yang sangat lazim pada masa itu. Dapat juga dianggap sebagai suatu upaya untuk mengembalikan keseimbangan yang dikacaukan oleh ungkapan Abū Rajā', baik tiruannya maupun derivatifnya. Tanggal permulaan ungkapan-ungkapan itu sukar ditentukan, tetapi menurut pendapat saya dapat dipastikan bahwa k.b-nya adalah Dāwūd b. Qais, seseorang yang tidak banyak dikenal. Ia dikatakan berasal dari Medinah dan mendapat pengakuan telah menyiarkan tiga puluh hadis. Dia meninggal antara tahun 137/754 dan 159/776. Tahun kematiannya dapat dianggap sebagai *terminus ante quem.*

Alur-alur berkas ini rangkap dua: satu bagian bercabang sesudah k.b.-nya, beberapa lainnya kita kenali sebagai contoh "menyelam" yang jelas sekali. Setiap kelompok alur setelah dianalisis menunjukkan ciri-ciri khasnya sendiri. Semua alur yang berakhir pada Ibn Abī Syaibah, Ibn Ḥanbal, Ibn Mājah dan Nasā'ī, demikian juga dua alur Muslim (yang melalui Qutaibah b. Sa'īd dan Ibn Ḥujr) mendukung sebuah *matn* yang berisi kalimat *wa kāna akṡara man yataṣaddaqu an-nisā'u.* Menurut saya ini merupakan bukti yang tidak bisa dibantah bahwa Dāwūd b. Qais yang bertanggung jawab atas kata-kata itu. Tetapi, berkasnya mempunyai alur-alur yang "menyelam" juga dan, anehnya, semua alur tanpa kecuali, berisi - yang untuk mudahnya akan saya sebut - kalimat-kalimat yang merendahkan wanita dan yang disampaikan segera setelah kalimat perintah *(taṣaddaqna)* kepada para wanita agar mempraktikkan amal: *ra'aitu kunna akṡara ahli an-nār.* Dengan mengulas kembali alur-alur yang "menyelam" ini, jelas kelihatan kolektor mana yang lebih menyukai ungkapan merendahkan wanita daripada ceritanya sendiri, dan kolektor mana yang ragu-ragu. Menurut kronologi relatif alur-alur "menyelam" seperti yang

dinyatakan di atas, kita dapat memperkirakan bahwa alur yang berakhir pada 'Iyāḍ b. ᶜAbd Allāh dan berasal dari kbs. Sa'īd b. Abī Maryam (w. 224/839 di Mesir) melewati Zaid b. Aslam, adalah yang pertama muncul sesudah versi yang didukung oleh Dāwūd b. Qais. Versi yang tidak ramah terhadap wanita ini, yang mungkin sekali lahir pada waktu versi Dāwūd b. Qais yang ramah terhadap wanita telah beredar, mungkin berasal dari Sa'īd ini. Kita tidak bisa tahu alasannya dengan pasti, mengapa Bukhārī hanya memuat versi yang tidak ramah terhadap wanita dalam koleksinya (karena sangat mungkin dia juga tahu tentang versi yang ramah terhadap wanita). Kita hanya bisa mengasumsikan bahwa dengan tidak memuat versi yang ramah-wanita dia menyatakan preferensinya terhadap versi yang tak ramah-wanita, tetapi kita tidak bisa mengatakan pertimbangan apa yang mendasari preferensi ini. Apa pun motivasinya, kita tidak bisa mengetahui dari biografinya apakah preferensinya ini memang mencerminkan pandangan pribadinya tentang kedudukan wanita dalam masyarakat. Bagaimanapun, kali ini dia memilih untuk mengabaikan alur-alur yang mendukung versi ramah-wanita yang melalui Dāwūd b. Qais.

Tetapi, seperti banyak kolektor *ḥadīs* lain, secara keseluruhan Bukhārī memang sangat mampu menyebutkan hadis-hadis yang secara terang-terangan saling bertentangan. Dengan yakin ia menyebut sebuah hadis melalui Ibn ᶜAbbās dengan Ayyūb b. Abī Tamīma as-Sakhtiyānī, orang Basrah yang meninggal pada tahun 131/748, sebagai sumber yang pasti yang menyerukan agar kaum wanita menyumbangkan perhiasannya untuk amal (bandingkan Mizzī, V, no. 5883), dan perintah ini katanya diikuti dengan senang hati tanpa perlu penambahan ancaman api Neraka, dan hadis ini nadanya mendukung wanita seperti nada *matn* yang didukung oleh alur-alur yang melewati Dāwūd b. Qais.

Para kolektor hadis pada masa awal Islam dapat digambarkan sebagai orang-orang yang selalu menyajikan segala sesuatu yang telah mereka kumpulkan mengenai masalah hukum atau moral, - baik sebagai kisah asli yang berasal dari suatu penyampaian hadis melalui sejarah, atau sedikit banyak "memperbaikinya" - asalkan *isnād*nya memenuhi standar pribadi mereka. Kalau situasi seperti yang saya gambarkan di sini ditolak, maka pertanyaan (yang sah) mengapa mereka tidak membuang kontradiksi-kontradiksi yang banyak didapati dalam koleksi mereka, tetap tidak terjawab. Sulit untuk menentukan sikap mereka mengenai masalah-masalah tertentu. Secara keseluruhan orang mendapat kesan bahwa mereka hanya asal mengumpulkan bahan sebanyak-banyaknya saja, dan tidak mau berusaha mencapai suatu tingkat konsistensi yuridis, moral, dan etik tertentu, dengan cara membuang bahan-bahan yang jelas bertentangan dengan bahan lain. Kalau mereka memang mau berupaya meniadakan ketidakteraturan, sukar dimengerti bahwa mereka tidak bisa berhasil dalam hal ini.

Tetapi, tentu saja tidak mungkin untuk memberi lebih dari bukti tak langsung mengenai hal ini. Kita tidak mempunyai catatan atau arsip Bukhārī mengenai bahan yang ia masukkan dalam koleksinya maupun bahan yang ia buang. Kisah-kisah yang menyatakan bahwa bahan untuk *Ṣaḥīḥ*nya berasal dari ratusan ribu hadis yang ia "tolak karena alasan

teknis-*hadīs*" adalah sangat dibesar-besarkan kalau tidak khayalan belaka, dan hanya dimaksudkan untuk meninggikan prestasinya. Kalau hal semacam itu memang benar terjadi, maka koleksi "pemalsuan yang diakui" yang cukup awal, seperti koleksi *mauḍū'ah* milik Ibn al-Jauzī dan Suyūṭī, besarnya akan berlipat ganda dari jumlah yang sesungguhnya.[41] Kami memang memiliki koleksi Bukhārī yang lain yang memuat banyak bahan yang ia anggap tidak cukup baik untuk *Ṣaḥīḥ*nya, seperti misalnya *Adab al-mufrad*, tetapi buku itu berisi hadis mengenai pemberian sedekah, jadi tidak mengandung pernyataan yang ramah atau tidak ramah terhadap wanita, yang bisa dikatakan berasal dari Nabi.

Sekarang kita kembali kepada analisis diagram 7, melalui dua alur terpisah (al-Ḥasan b. ᶜAlī al-Ḥulwānī dan Abū Bakr b. Isḥāq) versi tak ramah wanita juga mendapat tempat dalam *Ṣaḥīḥ* dari Muslim, dan dengan demikian membuktikan bahwa seperti Bukhārī, ia tidak keberatan untuk meletakkan berdampingan, dalam bab yang sama, dua hadis yang bertentangan. Tetapi, rupanya itu tidak cukup karena Muslim melalui Yaḥyā b. Ayyūb, melewati kbs. Ismā'īl b. Ja'far dan ᶜAmr Abī ᶜAmr yang dikatakan sebagai sangat tak bisa diandalkan[42] melakukan pembentukan alur tunggal yang "menyelam" melalui Abū Hurairah langsung ke Nabi, dan mendukung versi yang takramah juga.[43] Siapa yang sebenarnya bertanggung jawab atas alur ini sukar dikatakan, tetapi menurut pendapat saya, yang paling mungkin adalah Muslim sendiri atau Yaḥyā b. Ayyūb, karena untuk bisa membawa versi tak ramah-wanita melalui kbs. Ismā'īl b. Ja'far, yang sebenarnya bertanggung jawab atas penyiaran versi ramah-wanita seperti dipastikan dalam Muslim dan juga Nasā'ī, hanya bisa dilakukan oleh seseorang di atas Ismā'īl dalam berkas *isnād*. Muslim sendiri merupakan yang paling mungkin, namun alasannya sukar dikatakan, walaupun dalam *Tahẕīb* karya Yaḥyā b. Ayyūb terdapat beberapa pernyataan tentang gaya-hidup pertapa yang dianutnya, pernyataan seperti ini biasanya dijumpai dalam *tarājim* dari k.b.-k.b. yang bertanggung jawab atas hadis yang merendahkan wanita, tuduhan ini sering dihubungkan dengan sejumlah sifat pembenci wanita.

Apabila diadakan perbandingan yang rinci antara semua ragam *matn* dari hadis yang berisi perintah *taṣaddaqna*, akan tampak bahwa dalam versi yang didukung oleh beberapa alur, pernyataan bahwa wanita merupakan kelompok terbesar di Neraka sama sekali tidak ada. Dari sini dapat disimpulkan bahwa yang mendasari gugus hadis ini bukannya ancamannya melainkan perintah untuk berbuat amal. Seperti dengan berkas Ayyūb yang disebutkan di atas, hal ini juga bisa dilihat dalam berkas yang dibahas dalam Mizzī, XI, no. 15887, yang katanya disiarkan melalui

---

[41] Koleksi besar yang berasal dari waktu yang lebih belakangan, seperti *Kanz al-'ummāl* dan lain-lain, mungkin memiliki kesejarahan yang lebih sukar ditetapkan daripada koleksi taat hukum agama, tetapi dari sudut pandang cendekiawan muslim mereka itu belum dicap sebagai pemalsu besar-besaran.

[42] Seorang yang secara umum dianggap bertanggung jawab atas hadis yang menyatakan bahwa orang yang homoseks akan diganjar dengan kematian, bandingkan, Ibn Ḥajar, *Tahẕīb*, VIII, hlm. 83. Dia dikatakan meninggal pada tahun 144/761.

[43] Alur ini terdaftar dalam Mizzī, IX, no. 13006.

Sahabat wanita Zainab, istri Ibn Mas'ūd, melalui dua Penerus sampai kepada k.b. Sulaimān b. Mihrān al-A'masy (lihat diagram 8).

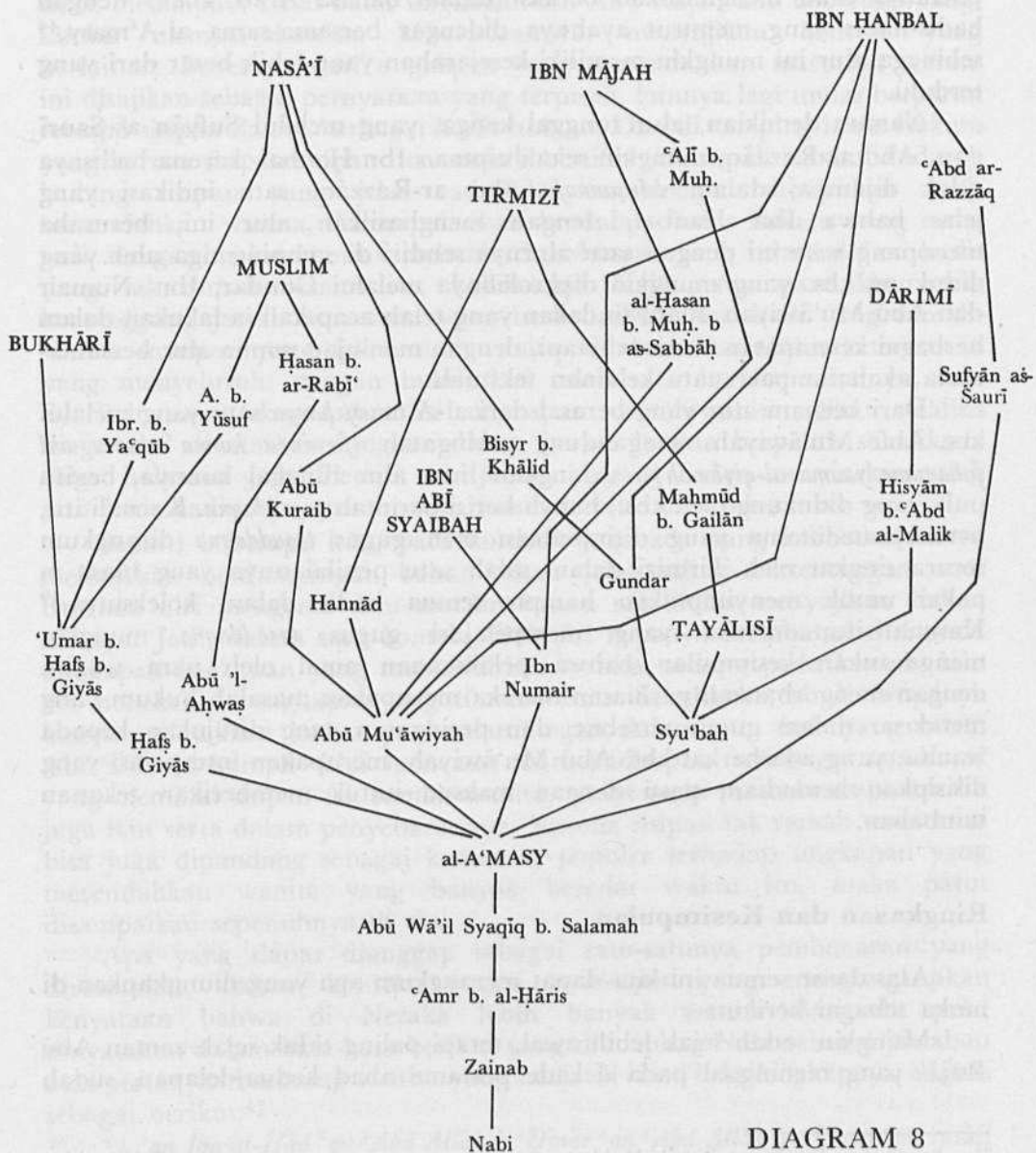



DIAGRAM 8

ANALISIS

Ada enam alur memancar pada al-A'masy, tiga di antaranya melalui kbs.-kbs. yang dengan sempurna dapat dikenali, yaitu Abū Mu'āwiyah 'Abd Allāh b. Numair dan Syu'bah, dan tiga alur tunggal yang kesejarahannya tidak bisa dinyatakan dengan pasti, tetapi yang pada suatu hari, dengan ditemukannya sumber-sumber baru, mungkin ternyata memang didukung oleh kbs. Namun, ada informasi tambahan. Mengenai alur Abū al-Ahwas

Sallām b. Sulaim > Ḥasan b. ar-Rabī', kita harus mengatakan bahwa kedua pemancar dikatakan memiliki hubungan guru-murid, tetapi mengenai alur Ḥafṣ b. Giyās > putranya, 'Umar, dikatakan bahwa putranya dulu menghasilkan berkas (dalam bahasa Arab, *kitāb)* dengan hadis-hadis yang menurut ayahnya didengar bersama-sama al-A'masy,[44] sehingga alur ini mungkin memiliki kesejarahan yang lebih besar dari yang terdulu.

Namun demikian, alur tunggal ketiga, yang melalui Sufyān aṡ-Ṡaurī dan ᶜAbd ar-Razzāq, mungkin sekali ciptaan Ibn Ḥanbal karena hadisnya tidak dijumpai dalam *Muṣannaf* ᶜAbd ar-Razzāq, satu indikasi yang jelas bahwa Ibn Ḥanbal, dengan menghasilkan alur ini, berusaha menopang *matn* ini dengan satu alurnya sendiri di samping tiga alur yang didukung kbs. yang mungkin diperolehnya melalui Gundar, Ibn Numair dan Abū Mu'āwiyah, suatu tindakan yang telah acap kali ia lakukan dalam berbagai kesempatan.[45] Akan tetapi, dengan meninjau semua alur bersama-sama akan tampak suatu kelainan tekstual.

Dari keenam alur yang berasal dari al-A'masy *hanya* satu yang melalui kbs. Abū Mu'āwiyah mengandung peringatan *(fa inna kunna akṡaru ahl jahannam yauma al-qiyāmah)*, sedangkan lima alur tunggal lainnya, begitu pula yang didukung oleh kbs., hanya berisi perintah *taṣaddaqna.* Kecuali itu, pertanyaan utama yang ditimbulkan oleh gugus *taṣaddaqna* dirangkum secara singkat oleh Tirmiżī dalam salah satu penilaiannya yang biasa ia pakai untuk menyimpulkan hampir semua hadis dalam koleksinya.[46] Karena itu, mereka yang mempelajari gugus *taṣaddaqna* mungkin mengacaukan kesimpulan bahwa pelaksanaan amal oleh para wanita dengan mengorbankan perhiasan mereka merupakan masalah hukum yang mendasar dalam gugus tersebut, dan peringatan yang ditujukan kepada wanita, yang ada berkat kbs. Abū Mu'āwiyah, merupakan interpolasi yang disisipkan kemudian, pasti dengan maksud untuk memberikan tekanan tambahan.

Ringkasan dan Kesimpulan

Atas dasar semua ini kita dapat merangkum apa yang diungkapkan di muka sebagai berikut:

Mungkin sudah sejak lebih awal, tetapi paling tidak sejak zaman Abū Rajā' yang meninggal pada dekade pertama abad kedua/delapan, sudah

---

[44] Bandingkan Ibn Ḥajar, *Tahżīb*, II, hlm. 416.

[45] Saya makin heran bahwa saya tidak bisa menemukan hadis itu dalam ᶜAbd ar-Razzāq, sebab dalam bab mengenai *zakāt* ia mencatat segala macam hadis yang menyatakan pro maupun kontra kewajiban menyumbangkan perhiasan dan semacamnya untuk amal, bandingkan jilid IV, hlm. 81-86. Keyakinan saya bahwa alur yang dikaji di sini adalah alur Ḥanbal akan tidak berlaku apabila ternyata bahwa *Muṣannaf* yang kita miliki tidak lengkap.

[46] Bandingkan jilid III, hlm. 29 dan seterusnya. Satu-satunya koleksi yang mengandung peringatan itu adalah Ṭirmiżī sendiri (III, hlm. 28) dan Ibn Ḥanbal, VI, hlm. 363; semua kejadian lain yang mendorong *taṣaddaqna* A'masy tidak ada sisipannya, lihat Ṭayālisī, no. 1653, Ibn Abī Syaibah, III, hlm. 111, Dārimī hlm. 206 dan seterusnya, Ibn Ḥanbal, III, hlm. 502 dan seterusnya, Tirmiżī, III, hlm. 28, Muslim, II, hlm. 694

mulai beredar ungkapan-ungkapan yang merendahkan martabat wanita yang, dengan berlalunya waktu, diulangi oleh orang lain bahkan dimasukkan dalam konteks baru. Sementara beberapa dari tiruan tersebut tidak melampaui batas-batas ungkapan asli Abū Rajā', ada beberapa yang, sambil mempertahankan keberadaannya, menyajikan konteks yang berlainan. Beberapa dari ungkapan yang merendahkan martabat wanita ini disajikan sebagai pernyataan yang terpisah, lainnya lagi mulai berperan sebagai sisipan dalam berbagai hadis hukum. Dan di samping hadis hukum yang karena sisipan-sisipan itu menjadi bersifat tak ramah wanita, kadang-kadang sisipan yang jelas ramah-wanita, dengan menirukan yang merendahkan wanita, diinterpolasikan ke dalam hadis hukum yang sama tadi, dengan maksud untuk melembutkan hinaan yang terasa dalam hadis yang tak ramah wanita itu. Lebih-lebih lagi, peran para kbs. yang bertanggung jawab atas versi yang berbeda-beda ini, baik yang ramah-wanita maupun yang tak ramah wanita, tidak menunjukkan keteraturan yang menyeluruh: dengan bukti dari salah satu berkas, misalnya, k.b. Syu'bah merupakan promotor ungkapan ramah-wanita (lihat analisis diagram 8 di atas), sedangkan dalam berkas lain ia berperan sebaliknya (lihat halaman 308). Tetapi, ada juga k.b. yang hanya menyiarkan salah satu jenis hadis saja, yakni yang ramah-wanita atau tak ramah wanita.

Seperti beberapa k.b., para kolektor juga ada yang kelihatan hanya meletakkan berdampingan bahan-bahan yang saling bertentangan atau berdiam diri mengenai satu macam bahan sementara menyajikan bahan lainnya. Jadi, dalam satu konteks, Bukhārī rupanya membatasi diri pada ungkapan-ungkapan yang merendahkan wanita, sedang pada konteks lain dia menekankan ungkapan yang ramah-wanita. Sebaliknya, Muslim rupanya hanya meletakkan keduanya berdampingan dalam satu bab yang sama. Abū Dāwūd hampir tidak mencatat suatu hadis pun dari gugus *taṣaddaqna* yang memiliki sisipan tak ramah wanita, tetapi pada suatu kesempatan dia juga ikut serta dalam penyebarannya. Karena sisipan tak ramah wanita ini bisa juga dipandang sebagai komentar populer terhadap ungkapan yang merendahkan wanita yang banyak beredar waktu itu, maka patut disampaikan sepenuhnya di sini.

Apa yang dapat dianggap sebagai satu-satunya pembenaran yang dirumuskan dalam konteks gugus *taṣaddaqna* yang mengungkapkan kenyataan bahwa di Neraka lebih banyak wanita daripada pria, dinyatakan dalam kata-kata berikut yang diucapkan Nabi sebagai jawaban atas pertanyaan seorang wanita yang hadir di situ. Teks lengkapnya adalah sebagai berikut:[47]

> *....'an Ibn al-Hād 'an ᶜAbd Allāh b. Dīnār 'an ᶜAbd Allāh b. 'Umar 'an rasūli allāhi ṣ annahu qāla: yā ma'syara an-nisā'i taṣaddaqna wa-akṡirna al-istigfāra fa innī ra'aitukunna akṡara ahli an-nāri fa qālati imra'atun minhunna jazlatun wa mā lanā yā rasūla allāhi akṡara ahli an-nāri? qāla tukṡirna al-la'na wa-takfurna al-'asyīra wa mā ra'aitu min nāqiṣāti 'aqlin wa dīnin aglaba lizī*

[47] Ini adalah hadis Ibn 'Umar, dengan Yazīd b. ᶜAbd Allāh ibn al-Hād sebagai k.b., yang disebutkan dalam catatan 40 di atas.

lubbin minkunna qālat yā rasūla allāhi wamā nuqṣānu al-ʿaqli wa ad-dīni? qāla ammā nuqṣānu al-ʿaqli fa syahādatu imra'ataini taʿdilu syahādata rajulin fa hāżā nuqṣānu al-ʿaqli watamkuṡu al-layāliya mā tuṣallī watufṭiru fī ramaḍāna fa hāżā nuqṣānu ad-dīn.

Yaitu... dengan wewenang (Yazīd b. ᶜAbd Allāh) ibn al-Hād dengan wewenang ᶜAbd Allāh b. Dīnār dengan wewenang ᶜAbd Allāh b. ʿUmar dari Hamba Allah yang mengatakan, "Perempuan (dengar), lakukan perbuatan amal dan seringlah minta pengampunan Allah, karena aku melihat (dalam mimpi) bahwa engkau merupakan jumlah terbesar di Neraka". Kemudian seorang perempuan yang cerdas di antara mereka berkata, "Apa sebabnya kami menjadi kelompok terbesar di Neraka, Hamba Allah?" Dia menjawab, "Sering (sekali) engkau berbicara buruk tentang orang lain dan sering sekali engkau tidak berterima kasih kepada suamimu. Aku belum pernah melihat makhluk yang kurang cerdas dan kurang beragama seperti engkau, tetapi yang begitu mampu menguasai makhluk cerdas (yaitu pria)." Perempuan itu berkata, "Hamba Allah, apa yang dimaksud dengan kurang cerdas dan kurang beragama?" Dia menjawab, "Mengenai kurang cerdasmu, itu (tercermin) dalam kesaksian dua wanita yang dianggap sama dengan kesaksian (hanya) seorang pria saja,[48] itulah kurang cerdasmu. Bahwa mereka melewatkan bermalam-malam (tanpa henti) tanpa melakukan ibadah sembahyang dan bahwa mereka membatalkan puasa mereka selama Ramadan[49] menunjukkan bahwa mereka kurang beragama."[50]

Apakah semua yang dipaparkan ini memang merupakan bagian dari ungkapan asli yang disiarkan oleh Ibn al-Hād (meninggal di Medinah tahun 139/756) atau apakah ungkapan itu aslinya lebih pendek, yaitu apakah "tafsiran" tersebut tidak lain hanya polesan yang dibubuhkan oleh penyiar kemudian sebagai penjelasan tambahan, tidak bisa disimpulkan dari berkas yang terlalu "seperti laba-laba" untuk memungkinkan kesimpulan semacam itu. Dengan "seperti laba-laba" saya maksudkan bahwa terlalu sedikit kbs. yang tampak untuk memungkinkan seseorang menarik kesimpulan dari ungkapan versi lain dalam koleksi tempat berkas itu didapati. *Tarjamah* Ibn al-Hād juga tidak memuat petunjuk mengapa ia memilih untuk ikut serta dalam penyebaran pernyataan-pernyataan semacam ini yang merendahkan martabat wanita. Seperti rekan k.b.-nya dalam pusat *ḥadīṡ* lain, ia hanya memberikan sumbangan sekadarnya.

Medinah, Kufah, dan Basrah, ketiga pusat ini masing-masing pada waktunya menghasilkan versinya sendiri, yang tak ramah wanita jarang sekali menjadi versi ramah-wanita. Versi yang tak ramah wanita mencerminkan kedudukan wanita pada waktu itu, yaitu pada kira-kira tahun 100/718. Apa yang belum dijelaskan oleh yang disebutkan di muka

---

48 Bandingkan Q.S. II; 282, dan ayat-ayat mengenai warisan dalam Q.S. IV:11 dst.

49 Sebuah variasinya (bandingkan Ibn Ḥanbal, II, hlm. 374) menjelaskan apa yang dinyatakan di sini: *ammā mā żakartu min nuqṣāni dīni kunna fa al-haidatu allātī tuṣībukunna iḥdākunna māsya'allāhu an tamkuṡa lā tuṣalli wa lā taṣūmu fażālika nuqṣāni dīnikunna.*

50 Muslim, I, hlm. 87, bandingkan Abū Dāwūd, I, hlm. 219; Ibn Ḥanbal, II, hlm. 66 dst.

adalah bahwa, meskipun *tanah penyemaian* jenis ungkapan ini mungkin lebih dari tanggal yang diajukan, ini tidak disebabkan oleh bahan hadis yang ada, yang jelas menunjukkan kira-kira tahun 100/718.

Tetapi, mengenai kedudukan wanita seperti dicerminkan oleh *ḥadīs* Islam, berbuku-buku dapat dituliskan. Dalam kajian ini saya membatasi diri kepada beberapa hadis saja yang saya harapkan dapat menunjukkan saling keterkaitannya dan menunjukkan semacam evolusi. Saya telah mempelajari gugus lain, misalnya gugus Anjasyah, sebuah kisah yang menyatakan bahwa Nabi telah menegur seorang budak agar jangan menyanyikan lagu gembala unta terlalu keras supaya tidak merangsang para wanita dalam karavan, karena kelemahan batin mereka. Apalagi, ada beberapa hadis yang berkaitan dengan penjelasan ayat-ayat Alquran (33:53), yang menetapkan pemakaian *ḥijāb* atau kerudung untuk wanita. Gugus Anjasyah mungkin dianggap lebih tua dari ungkapan Rajā' yang dibahas di atas, tetapi juga kurang merendahkan wanita daripada yang tersebut terakhir.

Apa yang mencolok dalam perbedaan antara wanita dan pria dalam generalisasi yang berlaku pada zaman Islam awal adalah bahwa mengenai wanita kita dapat melihat adanya kritik sosial dan psikologis yang dinyatakan dalam - yang tak dapat dibenarkan oleh beberapa orang - "kebenaran" yang sudah jelas, sedangkan segera apabila "pria" digambarkan secara kurang menguntungkan, maka "pria" dipakai dalam arti seluruh umat manusia atau hanya seorang individu tertentu atau, kadang-kadang, kelompok-kelompok kecil. Di dalam Alquran awal, ungkapan-ungkapan bersifat generalisasi mengenai manusia sebagai makhluk berdosa dapat dianggap berbeda secara hakiki dari generalisasi Alquran terhadap kelemahan wanita. Dalam *hadīs,* pernyataan-pernyataan mengenai kekurangan manusia pada umumnya sudah jarang, tetapi kita melihat di situ bahwa wanita dianggap jenis umat manusia kelas dua.

Apalagi, apa yang diperlihatkan berbagai berkas, masing-masing dengan Sahabat dan k.b.(s)nya sendiri, adalah individualitas setiap berkas yang tak dapat disangkal, dengan kata-kata k.b.-nya yang kadang-kadang bertentangan dengan kata-kata rekannya, dan kadang-kadang sedikit banyak juga bisa bertumpang tindih. Makalah ini mungkin mengajarkan kepada pembaca nilainya menyusun berkas dan bagaimana caranya mengumpulkan berkas itu dan, akhirnya, bagaimana mencari data kronologis mengenai penulisannya. Bahkan dapat dibayangkan bahwa pembaca Muslim maupun non-Muslim merasa agak lega karena rupanya ada sejumlah yang baik untuk mengatakan bahwa Nabi umat Islam tidak seharusnya diidentifikasikan dengan hadis taat hukum agama dari Enam Buku, *kecuali apabila* berkas *isnād* suatu ungkapan yang diteliti bisa sedikitnya mengacu kepada Sahabat sebagai k.b. yang bertanggung jawab menyiarkan ungkapan itu. Ungkapan-ungkapan semacam itu walaupun jarang, tetapi ada, dan saya akan mengadakan kajian tentang itu secara terpisah pada suatu ketika.

Catatan

Dari hasil analisis halaman-halaman di muka ternyata bahwa sama sekali tidak bisa dibenarkan untuk menumpangkan berkas *isnād* yang satu di atas yang lain, apalagi jika Sahabat-Sahabat yang dilalui sebuah hadis sampai ke generasi kemudian, ternyata adalah orang-orang yang berlainan. Menunjukkan diagram berkas *isnād* pada lembaran transparan dengan menumpangkan satu gambar di atas gambar kedua, ketiga, keempat, dan seterusnya, hanya karena masing-masing *matn* yang didukung oleh berkas-berkas itu menunjukkan persamaan kata-kata, sehingga mendorong orang untuk menarik "kesimpulan" bahwa berkas-berkas itu dalam *kenyataannya terdiri atas satu ungkapan yang menurut sejarah dapat ditelusuri kembali sampai kepada Nabi dengan sedikit variasi yang bisa diabaikan,* secara metodologis ini adalah keliru dan tidak jelas arahnya. Ini berarti bahwa tidak ada perhatian lagi kepada alur-alur tunggal individual antara k.b.-k.b. sampai kepada Nabi.

Di antara cendekiawan muslim ortodoks pada Abad Pertengahan maupun pada zaman modern, belum disadari bahwa tidak diperbolehkan menumpangkan satu berkas di atas berkas lain. Lebih-lebih lagi, penumpangan berkas-berkas ini menyebabkan timbulnya azas *tawātur*, satu istilah teknis yang menggambarkan adanya *isnād* berlainan dari suatu hadis tertentu yang begitu besar jumlahnya sehingga tidak mungkin adanya perekayasaan secara besar-besaran. Di tempat lain (*MT*, bab III) saya telah mengemukakan dalih-dalih yang mendukung teori bahwa sekadar menamakan suatu hadis sebagai *mutawātir* tidak dengan sendirinya merupakan bukti pasti bahwa menurut sejarah hadis itu dapat dikembalikan kepada Nabi, seperti yang dilakukan oleh para cendekiawan muslim sejak ilmu *hadīs* pada Abad Pertengahan mengembangkan kualifikasi ini. Ciri individual setiap alur yang *isnād* dengan kekayaan datanya yang bersejarah disertai bukti lingkungannya, sejumlah alur tunggal yang demikian bersama-sama membentuk satu berkas yang sering kali membuka rahasianya sendiri pada waktu direkonstruksi di atas kertas, semua ini sampai hari ini pada umumnya belum diakui. Dari semua sarjana hadis muslim yang karyanya saya pakai, hanya Tirmiżī yang memperlihatkan pemahaman yang tajam terhadap alur-alur *isnād* ketika ia memperkirakan nilai setiap hadis setelah menyajikan *isnād* dan *matn* hadis itu dalam *jāmi*ʿnya. Kenyataan ini secara samar-samar diakui oleh Goldziher tetapi tidak diuraikan sampai kesimpulan akhirnya. Saya mempunyai perasaan - tidak lebih dari perasaan karena sampai sekarang saya belum bisa membuktikannya - bahwa apa yang kita, sejak Schacht, namakan "kaitan bersama", mungkin sebenarnya telah berperan dalam penyajian evolusi *ḥadīs* oleh Tirmiżī. Mungkin ia memakai istilah *madār* atau "poros". Saya akan kembali pada gagasan ini dalam tulisan lain.

SOME *ISNĀD*-ANALYTICAL METHODS ILLUSTRATED ON THE BASIS OF SEVERAL WOMAN-DEMEANING SAYINGS FROM *ḤADĪTH* LITERATURE

G.H.A. Juynboll

In the canonical traditional literature of Islam generalizations about women are legion. In the following essay an attempt will be undertaken to trace a few of the more demeaning generalizations to their respective originators.

To many Muslims this enterprise will appear superfluous: in their view a tradition listed in any of the canonical collections, *al-kutub as-sitta,* is not in need of historical analysis, especially not if it is found in more than one collection, including that of Bukhārī or Muslim. Its occurrence there for these Muslims constitutes sufficient evidence for the historicity of its ascription to the prophet Muḥammad.

Since the findings of Goldziher and Schacht, however, as well as more recent studies which have placed many of these findings in a new light, the question of the chronology, provenance and/or authorship of these generalizations will probably not fail to intrigue most Western readers, if not a fair number of Muslim readers as well. The following pages are meant in particular for those Muslim and Western readers, for whom the occurrence of a certain tradition ascribed to the Prophet in a canonical collection does not automatically entail that that ascription is historically supported. A dual purpose underlies this study.

Beside giving (tentative) answers to the above questions, this paper has been set up as an exercise in tracing traditions through the usual - and some not so usual - channels back to the oldest collections. Many readers will have developed skills in this pastime and may find that the next few pages contain directives they no longer need. But especially those who have had difficulties with this in the past may find below a description of a few useful, hitherto never before described methods which to a certain extent may come in handy even for those readers who are under the impression that their skills in tracing *ḥadīths* back to their sources are adequate.

The abbreviations used are:
C= Concordance et indices de la tradition musulmane;
H= A.J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammedan Tradition;* the H-List is Wensinck's survey of all the *kitāb* titles of the nine collections upon which *C* is based, cf. *H,* pp. XI-XVI.

We suggested beginning our quest with the tradition in which the Prophet allegedly referred to women as constituting man's greatest

temptation in life (in Arabic: *fitna*). The search begins by looking up *fitna* in *H*, there being no sense in looking it up under 'man' (where it is not even listed) or 'woman' (where it is[1]), since these words are probably much common than *fitna* and are therefore, in accordance with the basic rules of concordance use, discarded in favour of the latter. References are quickly found, to wit on p.78, but the information is confined to the sentence that women are the greatest *fitna* , not especially to men. In order to make sure, we have to consult *C* too. Here the tracing of this tradition takes somewhat longer, since *fitna* is a relatively frequent lemma and the listings give a choice: Vol. V, p.61, line 53 looks promising but does not seem elaborate enough and lists fewer references than *H*, so before checking the occurrences listed here[2], we look further. Then on p.63, lines 34 we find the key word in the required contex. A comparison of the references in both *H* and *C* informs us that we have come upon the same tradition.

The tracing of the required generalization now being complete, we can address ourselves to the following question:

If, on the basis of Western *ḥadīth* studies, we are not inclined to ascribe this saying to the Prophet 'merely' because it is a so-called canonical tradition found in several of the Six Books, is there somebody else who might have been responsible for putting it into circulation, whereupon it was artificially projected back to Muḥammad? To solve this problem, we need to analyse its *isnād*, for example by constructing an *isnād* bundle. However, short of copying one by one from all the collections all the *isnād* strands which we found listed in *C* and *H* supporting this report and fitting them together into some sort of scheme in order to see where this bundle leads us, we suggesttaking a shortcut: we shall make use of Mizzī's *Tuḥfat al-ashrāf bi-maʿrifat al-aṭrāf.* [3]

It is advised we read on with the appropriate volume of the *Tuḥfa* close at hand. In due course we will compare our findings from there with the sources.

In order to trace it in Mizzī, first we will have to look up the tradition in at least one of the collections listed in *H* and *C* in order to glean from it the names of the Companion and rest of the transmitters of its *isnād*. From the collections enumerated in *C* we shall, of course, choose the one which we know to have a numbering and subdivision corresponding with the one Wensinck used (or the case so being: initiated) originally, when he compiled his works. Thus we take either the Krehl edition of Bukhārī, or

---

[1] On the whole it is good practice to compare the references given under different lemmas representing one and the same tradition in order to see whether or not one or more are absent where they should have been listed. In the case under review it appears that one Ibn Ḥanbal reference (III, p.22) should be deleted since it concerns a different, though vaguely related tradition.

[2] Upon inspection it will emerge that they are mere *bāb* titles; only a few collections have them and they have been duly listed in *C*, but far from consistently.

[3] About this author and his book as well as the way it can be used, see *EI2*, s.n. (Juynboll).

the M.F. ᶜAbd al-Bāqī editions of Muslim or Ibn Māja, or simply one of the Ibn Ḥanbal references, depending on which collection is nearest to hand; looking up the tradition in any one of these should not cause any problems. The name of the Companion we come up with is that of Usāma b. Zayd, who allegedly passed this saying on to one Abū ᶜUthmān (ᶜAbd ar-Raḥmān b. Mull) an-Nahdī. So far, so good.

Right at this point it is justified to ask the following question: is the name of the Companion gleaned from one collection necessarily the same one as in all the other collections so that we need not consult those? The answer is: yes, in the vast majority of cases it is. This is a phenomenon in Islamic *ḥadīth* literature which we will describe in more detail after the construction of the first bundle; only then can we make a proper start with analysihg various features with which the bundle present us. Theorizing about the origins and evolutionary stages of *isnād* without a clear, visual aid is, as will soon be realized, impracticable.

Now we turn to Mizzī to Volume I where we locate the *musnad* of Usāma b. Zayd in the index preceding the text proper: pp. 31 ff of the preamble. From the *isnād* which we found in the collection we consulted, say Ibn Māja,[4] we know that the Successor in the *isnād* is named as Abū ᶜUthmān an-Nahdī. Looking up this man among the pupils of Usāma listed in the index Vol. I - preceded by one° - we notice that:

- *kunya* are entered in alphabetical order only 'after' all *isms* have been enumerated, just as in lexicons like Ibn Ḥajar's *Tahdhīb;*
- Abū ᶜUthmān is duly listed among the *kunya,* not by traditions but with a reference back to that man's *ism,* namely ᶜAbd ar-Raḥmān b. Mull;
- the number six given after his name indicates that our *fitna* tradition must be one out of six, so our search should not take long.

Then, having looked up p.47, we notice first that the page reference given in the index we consulted should read 48, one of the minor misprints which, I am happy to say, occur not all that frequently in this edition. We read on and immediately learn from the first *ṭaraf* (no. 98, for this term see the next footnote) that this one bears no resemblance to our *fitna* saying, so we go further and we appear to have come to the end of our search already! No. 99 on p. 49 of Mizzī, vol.I, lists the complete wording[5] of the saying as we found it in *C*

Under this Number 99 we read the abbreviations of the source in which Mizzī located it, and the first thing that strikes us is that Mizzī also names Nasā'ī, respresented by the Arabic *sīn,* as one of the sources; Nasā'ī, however, is not listed in *H* or *C*.[6] In this instance the absence of a reference

---

[4] Sc. II, p. 1325.

[5] In this case the tradition was not reduced to a *ṭaraf,* as it was short enogh. A *ṭaraf* is a technical term used for the first line, or a punch line, or a salient maxim or slogan contained in a tradition, by which that tradition is easily identified; sometimes the name of a person featuring prominently in a certain tradition is used for identifying it, as is the case with the so-called tradition of Anjasha, which deserves a separate study.

[6] For the various abbreviations used in Mizzī, see the bottom line of each page.

to him in either *H* or *C* is not a shortcoming of these works - something which unfortunately often does turn out to be the case when these works are consulted frequently - but simply due to the fact that the saying occurs only in that collector's *as-Sunan al-kubrā,* which is still unavailable,[7] and not in his *Mujtabā,* the proper name for the collection we usually indicate by the name *Sunan.* Now we have reached the point where we have to learn to come to grips with Mizzī's actual text, at first sight a dull, seemingly meaningless enumeration of names, alternating with recognizable and not so recognizable references to *kitābs* in the collections, and interspersed with horizontal strokes which are of the utmost importance, as we shall see. I use the expression coming to grips on purpose: in spite of the overall importance of Mizzī's work (which may become abundantly clear in what follows), I do not know of anyone who uses it on any scale, or even cites it occasionally. In fact, when I myself set eyes on the *Tuḥfa* for the first time, I remember thinking then who can ever benefit from a mere enumeration of *isnāds?* Even J. van Ess, who reviewed Volume I in *Oriens* (XX, 1967, pp.318 f) when it came out, obviously did not fully grasp its significance. In the opinion of that author *isnād* analysis is mostly *'eine ärgerliche Zumutung'*.[8]

The sources, abbreviated with one or two Arabic consonants, are repeated within Mizzī's text in bold type. Thus we find for Bukhārī the Arabic consonant *khā'* followed by *nikāḥ* 18, which almost corresponds with what we found in *C*, where we were referred to chapter 17, which turns out in vol.III (Krehl) to be on p.418 ult. This time the fault lies with Krehl who, while numbering the chapters, inadvertently used the number 12 twice (cf. p. 415). Comparing Krehl's *bāb* titles of the *kitāb an-nikāḥ* with those in the *Kashshāf*[9] will confirm this.

Bukhārī, then, has the *fitna* saying supported by a single row of names (Ādam *ʿan* Shuʿba) concluded by a dash (-), an *isnād* of a kind which, hereafter, we will call a 'single strand'.

Not so Muslim! In all, Mizzī lists eight strands, each of which ends in a dash. In due course we will see that on this dash is to be placed the name of a transmitter mentioned further down; after all the strands which have this particlar person in common have been listed, Mizzī supplies his name. Mizzī's editor, ʿAbd aṣ-Ṣamad Sharaf ad-Dīn, alerts his readers to this 'common link' or 'partial common link' by means of the dash. And here two more crucial technical terms are mentioned which will be dealt with in full detail below, when an analysis of the current *isnāds,* which we are going to fit together in a so-called bundle, is attempted.

---

[7] Mizzī's editor did embark on editing the *Kubrā,* but to my knowledge only Volume 1 containing the *kitāb aṭ-ṭahāra* has appeared in print (Bombay, 1972).

[8] Josef van Ess, *Zwischen Hadiṯ und Theologi,* Berlin/New York 1975, p.VIII.

[9] Mizzī's editor, ʿAbd aṣ-Ṣamad Sharaf ad-Dīn, also in an attempt to help readers of his *Tuḥfa* to find their way in it more easily and hence in the collections, drew up a complete list of *kitāb* titles in all the canonical collections with, in each *kitāb,* a complete list of all the *bāb* titles, all duly numbered; this work, entitled *Al-kashshāf ʿan abwāb marādjiʿ tuḥfat al-ashrāf bi-maʿrifat al-aṭrāf,* is truly indispensable for anyone using the *Tuḥfa* and the tradition collections simultaneously, cf. *EI*2, s.n. Mizzī.

Thus, reading through the strands of Muslim, we finally come to the eighth one: on the authority of Isḥāq on the authority of Jarīr, followed again by -; then follows Mizzī's telltale way of drawing attention to a (partial) common link: he mentions a number with a pronominal suffix, in this case *sittatuhum.*[10] All of Bukhārī's and Muslim's strands are incorporated in Diagram 1.

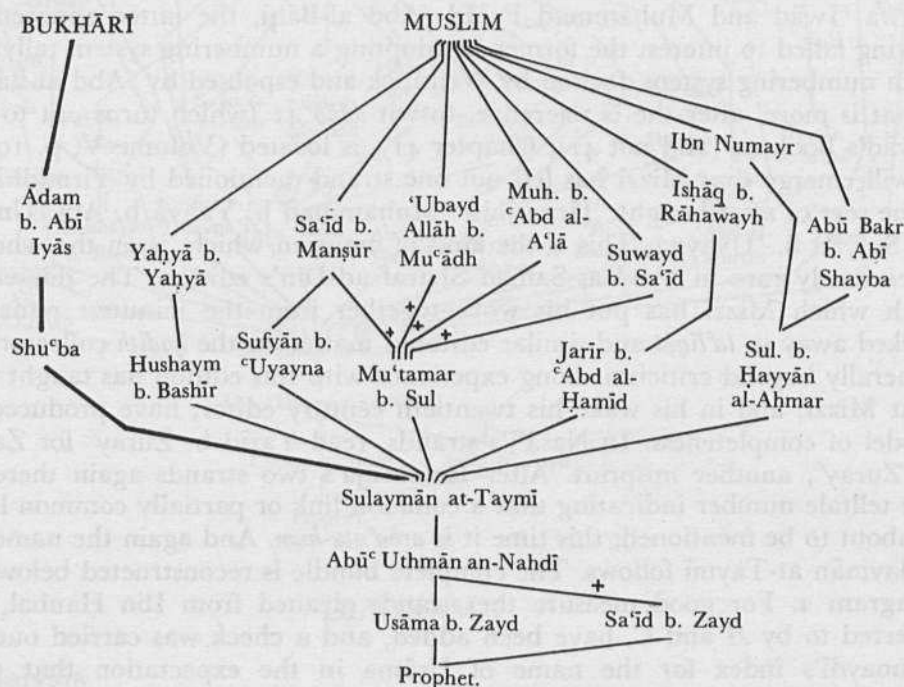



DIAGRAM I

The name following *sittatuhum* in this case is that of Sulaymān at-Taymī (who and what he was will be discussed below), who allegedly has it on the authority of Abū ᶜUthmān.[11]

Next, Mizzī gives some additional *isnād* information: the sentence beginning *wa-fī ḥadīth al-Muᶜtamar*...draws attention to the fact that, besides Usāma b. Zayd b. Ḥāritha, there is also a strand descending from Abū ᶜUthmān to the Prophet figuring another Companion, the famous Saᶜīd b. Zayd b.ᶜAmr, one of the ten whom the Prophet reportedly already

---

[10] These numbers vary from *kilā-humā, thalāthatu-hum, arbaᶜatu-hum...* atcetera via *tisᶜatu-hum, ᶜasharatu-hum...* to *kullu-hum.*

[11] This is again a printing error; instead of *ᶜan Abī ᶜUthmān bi-hi* it reads *ᶜan ᶜUthmān bi-hi* Even if the number of printing errers encountered so far seems more than a little disconcerting, getting to know the sort of mistakes and realizing their relative paucity in this, by any standards, highly complicated text is useful.

promised during their lifetime that they would go to heaven. In Diagram 1 this feature is represented by a + on the transmission strands.

Then it is the turn of Tirmidhī. Mizzī's reverence to a *kitāb* entitled *isti'dhān* does not seem to tally with the references from *H* and *C*, but a comparison of the *Kashshāf* on the one hand with the *H* list and the index of Volume V of the 1937-65 edition of the collection on the other, again confirms the confusion probably created by the absence of cooperation between editor and supervisor of this Tirmidhī volume, respectively Ibrāhīm ᶜAtwa ᶜIwāḍ and Muḥammad Fu'ād ᶜAbd al-Bāqī, the latter apparently having failed to interest the former in adopting a numbering system tallying with numbering system devised by Wensinck and espoused by ᶜAbd al-Bāqī. What is more, after the *C* reference, to wit *adāb* 41 (which turns out to be ᶜIwāḍ's Book 44 (and not 41), Chapter 41), is located (Volume V, p. 103), it will emerge that Mizzī has left out one strand mentioned by Tirmidhī as some sort of afterthought: Tirmidhī > Muḥammad b. Yaḥyā b. Abī ᶜUmar > Sufyān b. ᶜUyayna. This is the kind of omission which, is on the whole, is exremely rare in ᶜAbd aṣ-Ṣamad Sharaf ad-Dīn's edition. The diligence with which Mizzī has put his work together from the minutest remarks tucked away in *taᶜlīqāt* and similar editorial matter on the *ḥadīth* collectors is generally beyond criticism. Long experience with this edition has taught me that Mizzī, and in his wake his twentieth century editor, have produced a model of completeness. In Nasā'ī's strands, read Yazīd b. Zurayᶜ for Zayd b. Zurayᶜ, another misprint. After Ibn Māja's two strands again there is the telltale number indicating that a common link or partially common link is about to be mentioned; this time it is *arbaᶜatu-hum*. And again the name of Sulaymān at-Taymī follows. The complete bundle is reconstructed below in Diagram 2. For good measure the strands gleaned from Ibn Ḥanbal, as referred to by *H* and *C*, have been added, and a check was carried out in Ḥumaydī's index for the name of Usāma in the expectation that this collection may perhaps list this tradition too. It turned out that it did. Ṭayālisī's *Musnad* appeared not to contain it. (while drawing up *isnād* bundles it is always good practice to check the *Musnad* of Ṭayālisī or Ḥumaydī as well for various reasons which will be given below.) Finally, the index to Volumes X and XI of ᶜAbd ar-Razzāq's *Muṣannaf*, containing the *Jāmiᶜ* of Maᶜmar b. Rāshid was consulted, in order to see whether the tradition in question has found a place there, too. It has, on p. 305 of XI, no. 20608.[12] All this results in the Diagram 2.

The tracing of the first generalization has thus been completed. As we now have a useful visual aid, a beginning can be made with the analysis of the bundle and the definition of the few technical terms introduced so far.

---

[12] *Fitna* traditions have not been collected by ᶜAbd ar-Razzāq in his *Muṣannaf*, a collection almost solely reserved for *ḥalāl wa-ḥarām* traditions; but the *Jāmiᶜ* contains traditions of every genre. In the *Muṣannaf* of Ibn Abī Shayba the tradition is found in XV, p.65.

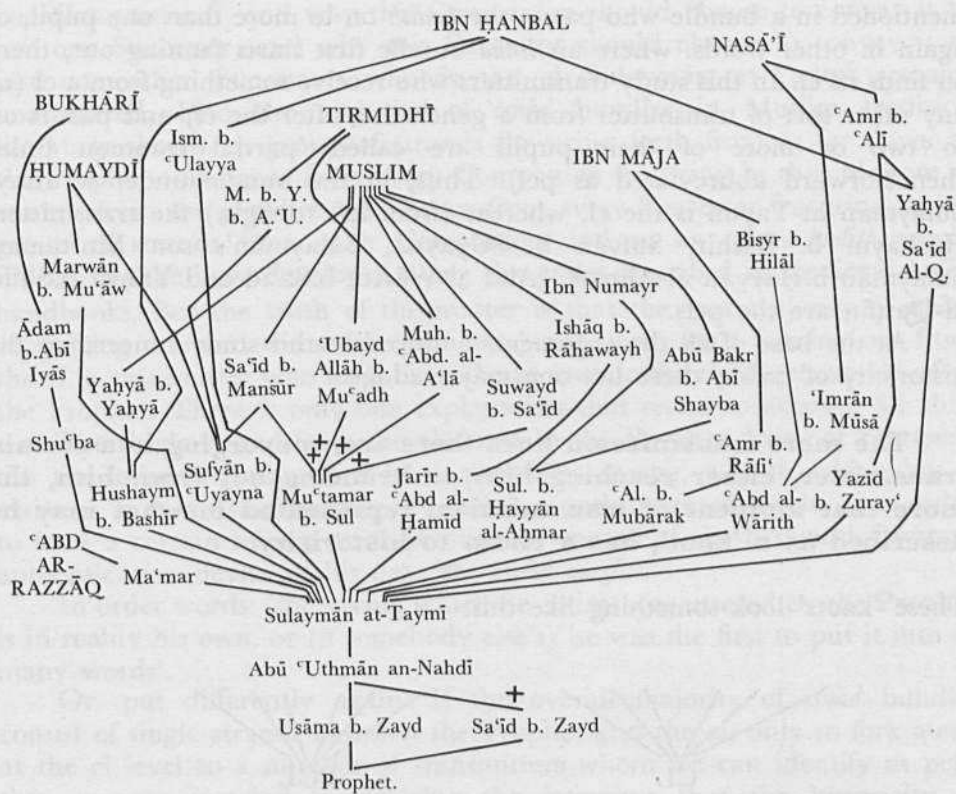



DIAGRAM 2

Analysis

As intimated above (cf. p.4), the majority of *isnād* bundles have a single line[13] of transmitters stretching upwards from the Prophet and mostly reaching well into the second/eighth century to end up with a transmitter from whom the different *ṭuruq* or strands start branching out. For obvious reasons this transmitter is called the 'common link', a technical term coined by Schacht but curiously little studied or applied in his *Origins*.[14] The common link in this bundle is not difficult to spot: it is Sulaymān at-Taymī. A common link (henceforward abbreviated as cl) is a transmitter who hears something from (seldom more than) one authority and passes it on to a number of pupils, most of whom in their turn pass it on to two or more of their pupils. In other words, the cl is the oldest transmitter

[13] The strand via Saᶜīd b. Zayd forking away after the Prophet but joining the strand again near the cl is on the whole not uncommon phenomenon; as the Diagram shows, and as was mentioned above. It is only Muᶜtamar who reported this strand. It is safe to assume that he was solely responsible for it having come into existence.

[14] See my *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early* ḥadīth, Cambridge, CUP 1983 (henceforth quoted as *MT*), chapter V, pp.206-17, and index s.v.

mentioned in a bundle who passes the *ḥadīth* on to more than one pupil, or again in other words: where an *isnād* bundle first starts fanning out, there on finds its cl. In this study transmitters who receive something from a cl (or any other sort of transmitter from a generation after the cl) and pass it on to two or more of their pupils are called 'partial common links' (henceforward abbreviated as pcl). Thus, in the bundle under scrutiny, Sulaymān at-Taymī is the cl, whereas (from left to right) the transmitters Hushaym b. Bashīr, Sufyān b. ᶜUyayna, Sulaymān's son Muᶜtamar, Sulaymān b.Ḥayyān al-Aḥmar, ᶜAbd al-Wārith b.Saᶜīd and Yaḥyā b.Saᶜīd al-Qaṭṭān are the pcls.

At the base of all the arguments adduced in this study concerning the historicity of *isnāds,* there lies one major adage:

The more transmission lines there are, converging in a certain transmitter, either reaching him or brancing out from him, the more that moment of transmission, represented in what may be described as a 'knot', has a claim to historicity.

These 'knots' look something like this:

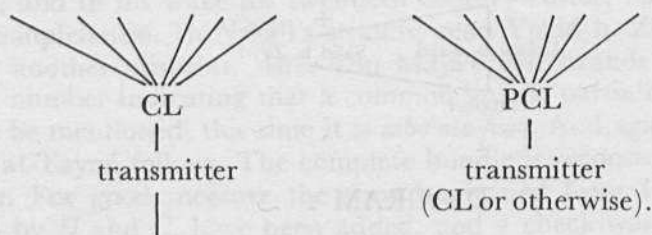



DIAGRAM 3

Conversely, when a *ḥadīth* is reportedly transmitted from the Prophet by one man, a Companion, to one other man, a Successor, (to one other man, another Successor)[15] to end up finally at cl, after which the strands branch out, the historicity of that strand of transmissions can scarcely be considered tenable. When the overall characterisic of *ḥadīth* transmission depicted in all the medieval Islamic *ḥadīth* handbooks, namely, that the early Islamic world was literally teeming with *ḥadīth*s transmitted by multitudes of transmitters to even larger multitudes of younger transmitters - when this characteristic is taken at face value, then the question remains of why the prophet - as in this case or indeed in the vast majority of cases - should choose to convey his saying about the seductiveness of women to just

[15] Many single strands from the prophet upward have either one or two, sometimes even three, very rarely more, transmitters featuring between the Companion and the cl; the first is by definition a Successor, the second, third and fourth are either also Successors or belong to a following generation. That is why this last sentence is in parentheses.

one Companion,[16] and why this Companion should choose to convey it to just one Successor, and why this Successor should choose to convey it to just one other Successor, who is the cl Sulaymān at-Taymī, remains unanswered. Had the majority of *isnād* bundles in Muslim tradition literature shown up group of strands flowering forth from as far down as the Prophet and hence from every Companion featuring in that blossom of strands from the prophet, and hence from every Successor featuring in the group of strands from each Companion and so on, then *ḥadīth* would indeed in time have developed along the paths described in medieval *ḥadīth* handbooks. But the truth of the matter is that the vast majority of *isnāds* supporting one and the same (part of a) *matn,* only start fanning out from the cl, a transmitter who hails from the second or the third generation after the Prophet. There is only one explanation that seems to account for this:

The single strand from the cl down to the Prophet does not represent the transmission path taken by a prophetic saying, a path which has a claim to (a measure of) historicity, but is a path invented by the cl in order to lend a certain saying more prestige by means of the first and foremost authentication device of his day: the *isnād marfūʿ*.

In order words: 'the saying which he claims was uttered by the Prophet is in reality his own, or (if somebody else's) he was the first to put it into so many words'.

Or, put differently again: If the overall majority of *isnād* bundles consist of single strands between the Prophet and the cl, only to fork away at the cl level to a number of transmitters whom we can identify as pcls, then we are justified in drawing the inference that the historicity of transmissions represented in an *isnād* bundle starts being conceivable 'only after' the spreading out has begun, namely at the cl level, and 'not before' that. Likewise, for the later levels of the bundle, the historicity of the transmission can be maintained only in 'knot' situations, namely, those where there are a certain number of strands sprouting forth from a pcl to his alleged pupils.

The chronology of the history and development of the *isnād* confirms that the *isnād* as an institution orginated in the late seventies of the first/seventh century.[17] This is in turn confirmed by the data we have on the oldest cls in *ḥadīth* literature, who cannot possibly be visualized as having started to bring saying into circulation 'before' the year 80/699.

Another adage underlying the entire exposê so far is that of refusing to allow for coincidences to have occurred, coincidences which would have us believe that, in a society in which, as all the medieval Muslim sources assert, large numbers of persons supposedly transmitted religious learning to even larger numbers of persons, there were actually thousands of incidents when a single person told yet another single person, who told another single person, who told yet another single person that the Prophet once said or did a particular thing. But, on the other hand, dismissing coincindences

[16] But see p. 10, note 13 above.

[17] See *MT*, pp. 17 ff, and the excursus on the chronology of *fitna* and *bidʿa* in a paper I published in *JSAI*, V, pp. 303-8.

which seem to undermine the credibility of certain *isnād* strands, introduced above as 'single strands', does lead to the attaching of more historical value to transmission situations where there is question of a 'knot', as described above. As will become clear, there are some positive results to be reaped from this consideration.

However, at this point another principle must be introduced, a principle advanced by M.A. Cook[18], by which he attempts to account for the proliferation of *isnāds*.

Let us visualize a transmitter - we will call him A - who has heard of a tradition transmitted by one of his fellow traditionists - called B - and corroborated by one of B's *shaykhs*; having taken a fancy to this tradition, A wants to bring it into circulation himself. But he does not simply go to B to hear it from him, that would mean giving all the credit to his colleague, who may be a mere contemporary or (what is worse) even younger. No, A wants some credit for himself and invents his own *isnād*, preferably one with a master who is not the same as the one in B's *isnād*.

This model constructed by Cook may in fact have occurred on a considerable scale and it was certainly a cause for some of the proliferation of *isnāds*. But to picture this as having been practised simultaneously by sizable numbers of contemporary transmitters without it having left telling evidence in the *rijāl* sources stretches our credulity to breaking point. The idea of a conspiracy should be dismissed too in my opinion, because there is no trace of conspiratorial practices in *ḥadīth* transmission. Had there been conspiracies, they would certainly have left traces in the sources. So when a number of people, represented in a bundle as pcls, claim that they all heard a certain tradition from, for example, one particular cl, I believe that what I call the Cook principle does not apply.

Put differently, when several transmission strands are said to issue forth from one man and, just for the sake of argument it is maintained on the basis of the Cook principle that those alleged transmission lines are all fakes except one, the 'coincidence' that a number of alleged pupils, each presumably for his own individual reasons, and each presumably operating quite independently from his 'fellow-pupils', pretends to have heard one and the same tradition from one and the same master has to be explained. This is a bit much to swallow. It is more feasible to see it as the historical transmission of one *shaykh* to a number of his pupils, who all claim that they have heard a certain tradition from that *shaykh*. And Cook is likely to agree that the more transmission lines there are coming together in one point, the less probable it is that his 'principle' applies to that point. The 'knottier' a transmission point, the more plausible is its historicity.

The situation depicted in the bundle of Diagram 2 gives an illustration of this: there is one cl, Sulaymān at-Taymī, who is claimed as teacher by at least six pupils, who are all pcls. These six hail from various centres and were each other's rivals. The fact that they concocted a conspiracy or, by sheer coincidence, 'chose' one and the same master and copied this one and

[18] See his *Early Muslim dogma* , chapter 11.

the same man's strand down to the Prophet is very unlikely.

This historicity of the cl transmitting this saying to his pcls may be further demonstrated by the following data:

1. Hushaym b. Bashīr (d. 183/799) from Wāsiṭ, a well-known cl in his own right; his transmission is preserved in two collections, Ibn Ḥanbal's and Muslim's.
2. Sufyān b. ᶜUyayna (d. 198/814) who migrated from Kūfa to Mecca, himself a prolific cl; his transmission is confirmed in three different collections: Ḥumaydī's *Musnad,* which is of vital importance in that it in fact relies for the most part on Sufyān[19], and the collections of Muslim and Tirmidhī.
3. Muᶜtamar (d.187/803) from Baṣra, the son of the cl and himself a productive cl in his own right; his transmission, featuring the second Companion Saᶜīd b. Zayd (indicated by +), is found in Muslim and Tirmidhī.[20]
4. Sulaymān b. Ḥayyān al-Aḥmar (d. 190/806) from Kūfa, whose transmission is confirmed in the two collections of Abū Bakr b. Abī Shayba and Muslim; Sulaymān has also been observed as cl in other bundles.
5. Yaḥyā b. Saᶜīd al-Qaṭṭān (d.198/813) from Baṣra, himself a cl and a noted expert on the reliability of his fellow-transmitters; Ibn Ḥanbal as well as Nasā'ī have preserved his transmission in their collections.
6. ᶜAbd al-Wārith b. Saᶜīd (d.180/796), a cl from Baṣra; the tradition as transmitted by him has found its way to the collections of Nasā'ī and Ibn Māja.

It is inconceivable, it seems to me, to interpret this 'knot' according to the Cook principle as having originated in one single strand with, for examples, number 1, a strand which was then reduplicated and paraded as their own by numbers 2 to 6 without this having caused a ripple in the *rijāl* works.[21] Besides, there are also single strands emanating from Sulaymān at-Taymī, not all of which are to be rejected out of hand merely because they are single strands, although some are definitely of doubtful historicity and should be assessed with caution. These single strands, dealt with from left to right as they occur in the diagram, deserve a closer look too:

1. ᶜAbd ar-Razzāq > Maᶜmar > Sulaymān at-Taymī > etc; ᶜAbd ar-Razzāq has preserved hundreds of reports allegedly received from

---

[19] Just as the fact that Ḥumaydī confirms Ibn ᶜUyayna's occurrence in a strand and, conversely, that every non-occurrence of an ibn ᶜUyayna strand in Ḥumaydī automatically throws doubt on that strand, Ṭayālisī (who relied so heavily on Shuᶜba) constitutes undeniable confirmation for every Shuᶜba strand while, conversely, every non-occurrence of a Shuᶜba strand in his *Musnad* throws doubt on that strand.

[20] Mizzī devotes a separate *ṭaraf,* to this strand, Volume IV, no. 4462.

[21] In a personal conversation Cook has conceded that he would not go as far as to claim that his model can be extended to situations as such as those depicted Diagram 2. Rather, in the case of three or more pupils claiming that they heard one and the same tradition from one and the same master, the consideration that the more complex the 'knot', the more likely is the historicity of its transmission would come more easily to mind.

Maᶜmar which are found nowhere else, at least not in a source currently available which quotes Maᶜmar as having passed them on to a pupil other than ᶜAbd ar-Razzāq. The conclusion that the latter got all this material from somebody or somewhere else - including his own imagination - which, for the sake of convenience, he provided with the simple single strand via Maᶜmar, seems irresistible. As is the case with so many other early collectors, ᶜAbd ar-Razzāq has never let slip, at least there is no evidence in the sources to substantiate this, that he realized that the absence of Maᶜmar from *isnāds* supporting the same tradition in other collections might point to ᶜAbd ar-Razzāq's own, rather than anybody else's, authorship of that strand;

2. Bukhārī > Ādam > Shuᶜba > Sulaymān at-Taymī > etc; what has been said with respect to the ᶜAbd ar-Razzāq strand is true of this strand too, perhaps even more so. After all, Maᶜmar lived during the latter part of his life in Yaman, far away from the thick of things, and he might have heard something from Sulaymān which he chose to pass on to his star pupil ᶜAbd ar-Razzāq only after he had arrived in Sanᶜā', thus constituting a genuine transmission. But Shuᶜba (d. 160/777), that indefatigable cl from Baṣra, with his dozens of record pupils constitutes a different case altogether. Apart from the fact that one of his most important pupils, the collector Ṭayālisī, does not include this *fitna* saying in his *Musnad,* Shuᶜba's alleged pupil in this single strand ending up in Bukhārī's *Ṣaḥīḥ,* Ādam b. Iyās, stands on his own and does not share the transmission of it with others. Whether it was Bukhārī who thought of this strand himself, not wanting to confess that he had read it in one of the files of his younger contemporary, Muslim, or wherever he had heard or seen it, or whether he simply believed Ādam when the latter told him of the tradition 'received' from Shuᶜba, is ultimately difficult to establish. But one thing is clear: the Bukhārī - Sulaymān at-Taymī strand does not deserve the credence of anybody and is probably the handiwork of either Ādam or Bukhārī. In the sources currently available, Shuᶜba is not listed in a strand supporting this Sulaymān dictum, so we have to draw the conclusion that he does not function as pcl in this bundle, in other words: he cannot help it that he turned up in Bukhārī's *Ṣaḥīḥ,* he was put there by either Ādam or Bukhārī. It will be realized by now from these two examples that, paradoxically, it is *because* Shuᶜba is so well-known and *because* he did not migrate to a region as remote as Yaman, that any single strand featuring him forfeits its credibility. The same remarks regarding the Maᶜmar and Shuᶜba strands may apply to the other single strands;
3. The Kūfan cl Marwān b. Muᶜāwiya (d. 193/809);
4. The Baṣran cl Ismāᶜil b. ᶜUlayya (d.193/809);[22]
5. The Kūfan cl Jarīr b. ᶜAbd al-Ḥamīd;[23]
6. The itinerant traditionist and occasional cl ᶜAbd Allāh b. al-Mubārak (d. 181/797);
7. Yazīd b. Zurayᶜ (d.182/798), a cl from Baṣra.

These seven emerge in dozens of bundles, often as cls and even more often as pcls, thus making any appearance in single strands suspect. But there is always the possibility that a newly discovered (or finally published) early source confirms their transmission of this particular saying from Sulaymān as that of pcls. So even if one is inclined to reject the historicity of single strands, the emergence of new sources can be expected to commute many of them into pcl-determined 'knots'.

Now, what conclusions are to be drawn from this analysis so far? The cl of this bundle deserves a closer look first.

Anyone looking at the bundle under study will have to admit that the position of Sulaymān b. Ṭarkhān at-Taymī (d. 143/760) as cl is well-nigh undeniable. All these pcls sprouting forth from him, possibly strengthened even more by a few single strands whose historicity is at least feasible, make it plain that the historicity of Sulaymān's cl position is unassailable. This gives rise to an important conclusion: the *fitna* saying is his. If he did hear it from somebody else, his *isnād* down to the Prophet does not contain a clue as to his source, single strands from the cl down to the Prophet scarcely ever being able to lay a claim to historicity as has been set out above. He claims to have heard it from Abū ʿUthmān ʿAbd ar-Raḥmān b. Mull an-Nahdī, but this 'transmission' is highly dubious for a number of reasons which will be set forth later.

Sulaymān lived in Baṣra and was a man from the group of people called the *ʿubbād*. This group of people is characterized by extreme piety, which is given added lustre by their participation in the wholesale proliferation of pious sayings, mostly of an edifying nature, by which they sought to educate their fellow-citizens in acceptable Islamic behaviour.[24] Sometimes these sayings took the form of legal maxims but more often than not they were just religious dicta which they ascribed to older authorities, very often all the way back to the Prophet as the *isnād* requirement of the day dictated. He belongs to the generation of the Successors since he is recorded as having transmitted sayings on the authority of the Companion Anas b. Mālik. In Mizzī, I, pp. 229-235, are enumerated all the traditions from the canonical collections which he is said to have transmitted on Anas' authority (nos. 872 to 891). From those numbers from which Sulaymān emerges as the cl,[25] one gains an impression of the sort of material early Islam owes to him. But Sulaymān > Anas > Prophet traditions by no means constitute the only material for which he can be held responsible. Cataloguing all the sayings in Muslim tradition literature of which Sulaymān can be considered to have been the originator is no mean task and requires the reconstruction of all the *isnād* bundles in which he is the cl,

---

[22] He is named after his mother ʿUlayya but has his *Tarjama* in the *Tahdhīb* under his forefathers' names, thus Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Miqsam, cf no.513 of Volume I.

[23] This transmitter might conceivably have heard Sulaymān's tradition just before he set out for Rayy where he spent the rest of his life and where he met the collector Isḥāq b. Rāhawayh; but that is the sort of speculation which enables one to find something positive to say about virtually any single strand.

[24] For more on *ʿubbād* and comparable groups of *ḥadīth* disseminators, see *MT*, pp. 187 f.

[25] In all likelihood the nos. 872-4, 878, 882

a job for which there is no space in the present context. Only after all the *matns* of Sulaymān's corpus are surveyed and classified will it become clear what sort of man he really was. But a scrutiny of his *tarjama* in Ibn Ḥajar's *Tahdhīb* already reveals a great deal. The gist of the encomium gathered there permits the conclusion that most of Sulaymān's corpus bears the *tarhīb wa-targhīb* stamp. And a remark about Sulaymān preserved elsewhere and ascribed to Shuʿba - whether or not historical is hard to tell - speaks volumes: When Sulaymān related traditions with full *isnād* going back to the Prophet, his face lit up.[26] In any case, it is safe to say that not the Prophet Muḥammad but the devout Baṣran preacher Sulaymān, who lived a century or more later than Muḥammad, spread the *fitna* saying with which this paper begins. In fact, Sulaymān can be 'credited' with a similar discriminatory statement about women, the *isnād* bundle which is listed in Mizzī immediately following the *fitna* saying (Vol. I, no. 100): the majority of persons entering Hell are women. This is a theme dealt with in one way or another in a variety of different contexts by a number of cls, earlier than Sulaymān as well as later. Some examples will be given below.

Sulaymān's alleged authority, Abū ʿUthmān an-Nahdī, seems to belong to a generation of early Successors who can rightly be called very peculiar, if trust is put in their credentials. In company with a number of others he constitutes a group of people who have certain characteristics in common:

- they all lived to an incredibly advanced age;
- they all had already started sympathizing with Islam long before the Prophet's demise but for various reasons never set eyes on him, this failure giving rise to a few easily recognizable and oft-repeated *topoi* in their *tarjamas;*
- practically all settled in Baṣra or Kūfa;
- they all feature frequently in single *isnād* strands of bundles immediately under these bundles' cls, their 'lifespans' bridging wide gaps between the cls and the Companions of these strands;
- they often figure in the strands of one particular cl who seems to 'monopolize' them; occasionally they are 'shared' by two or more cls.

When other individuals belonging to his group of Successors emerge in the course of this study, an attempt will be undertaken to delineate their profile in early *ḥadīth* history.

Apart from the characteristics of Sulaymān as the cl and his alleged authority, this bundle finally admits a few more general conclusions.

Whereas Bukhārī is represented by only one strand, Muslim looks like an 'inverted pcl' in the way he seems to have gathered up all those strands issuing from Sulaymān at-Taymī. And hereby another technical term is introduced, in the following abbreviated as ipcl. An ipcl is a transmitter who is represented in a bundle as having received a report from two or more authorities to pass it on to one or more pupils. Beside the collector

[26] Cf. Ibn Abī Ḥātim, *Kitāb al-jarḥ wa 'l-taʿdīl*, II 1, pp. 124 f.

Muslim, the present bundle reveals a few more examples of the ipcl: Saᶜīd b. Manṣūr and ᶜAmr b. ᶜAlī, but in actual fact the collectors Ḥumaydī, Ibn Ḥanbal, Tirmidhī, Ibn Māja and Nasā'ī can rightfully also be described by this term too.

At this point it is appropriate to ask: do the strands ending in these collectors always show the same, or at least a comparable, pattern in other *isnād* bundles? As is so often the case with other findings treated in these pages, the answer to this question is tentative inasmuch as it is based upon extensive analyses of a few hundred bundles made privately in the course of the last few years but this analysis material does not allow me to quantify precisely or to convey more than what 'seems' to be suggested.

As far as Bukhārī is concerned, he is depicted in quite a few bundles at the end of one single strand while Muslim, as here, occupies the position of an ipcl. However, in the majority of bundles so far analysed Bukhārī's role is eminently comparable with that of Muslim: as ipcl. Only in a very few instances have bundles come to light in which Bukhārī is the ipcl, whereas Muslim has only one single strand. It is hard to find an explanation for this phenomenon. It is not known whether Bukhārī and Muslim ever had close relations with each other so that they could have been expected to have become aware of each other's material. The few reports describing encounters between the two *ḥadīth* wizards smack of fabrication. It is, therefore, only possible to say with a semblance of certitude that Bukhārī, in bundles where he has one single strand, was obviously not so enamoured of the tradition that the felt forced to mention more strands, 'if' he had them, or wait or look for others, if he had not. The only observation which it seems safe to make at this point is that, 'on the whole', in the majority of bundles, Muslim's strands are slightly more elaborate than Bukhārī's and, surprisingly perhaps, they only rarely show overlap with one another and, if so, only partially.

As for Ḥumaydī, Ibn Māja and Tirmidhī, more often than not they have only one strand where Bukhārī and/or Muslim have several. Nasā'ī's and Ibn Ḥanbal's 'network' are in general much more extensive, outdoing Muslim most of the time. These observations are made on the basis of privately made counts and are valid only for bundles with more or less undeniable cls. Those in which the cl's position is problematical or less clear-cut on the whole offer a picture different from the foregoing.

As for the *matn* of the tradition analysed here, a host of questions crops up, for example:

- Was Sulaymān b. Ṭarkhān at-Taymī the only one responsible for this sort of saying in early Islam or were there more cls who, at one time or another expressed, their misgivings about women in a similar manner?
- What may have been the motive(s) for bringing such dicta into circulation or were there perhaps circumstances which necessitated them?
- How many of this kind of sayings have reached the canonical collections?
- Is there some sort of development discernible in these woman-demeaning statements or do they die out with time?
- Are they at all reflected in the *fiqh* books and, if so, how?

The number of questions is indeed legion and it is here not the place or time to ask, let alone answer, all of them. But touching on these related questions shows what new fields there are to be explored by means of the methods described so far. Rather than making the vague statement that in early Islam the position of women suffered a set-back, it is possible to say that in early Islam women's position suffered a set-back at the hands of so-and-so who lived then and at that place and he/they spread these traditions possibly for the following reasons ... .

Let me try to give some answers to the first question raised above. As far as it lies within my power and does not go too far beyond the general outline of this study, I shall moot some others later on. We will automatically embark upon analysing a few more *isnād* bundles.

Was Sulaymān, who died in 143/760, the only one responsible for this sort of tradition? No, he probably was not. He was preceded in time by at least one important cl, Abū Rajā[c] [c]Imrān b. Milḥan (or b. Taym) al-[c]Uṭāridī who died in 107/725 or 109/727. This Abū Rajā' is said to have led the people of Baṣra in the *ṣalāt* for forty years. At the same time he is one of those people I described when dealing with Abū [c]Uthmān an-Nahdī: he hails from the Jāhiliyya; at first he allegedly refuse to commit himself and fled from Muḥammad only to embrace Islam after the conquest of Mecca, thus never having set eyes upon the Prophet, he is reported to have transmitted traditions from the oldest Companions like [c]Umar and [c]Alī; some say he died at the age of 120, others 127, (lunar) years.[27] Abū Rajā' is most probably responsible for bringing the following saying, duly ascribed to Muḥammad, into circulation:

Iṭṭala[c]tu fī 'l-janna fa-ra'aytu akthara ahli-hā al-fuqarā' wa 'ṭṭala[c]tu fī 'n-nār fa-ra'aytu akthara ahli-hā an-nisā'.

"(In my dream[28]) I looked into Paradise and saw that most of its denizens were paupers; then I looked into Hell and saw that most of its inhabitants were women."

As Diagram 4 (cf. Mizzī, VIII, no. 10873) shows, Abū Rajā' occupies the cl position.

---

[27] There is a story preserved in Bukhārī, *maghāzī* 70 (ed. Krehl, pp. 166; cf. Dārimī, *Sunan, muqaddima 1*), in which he is described as collecting stones in order to worship them; when a more appropriate stone was found, the last one used was discarded.

[28] Abū Rajā' may probably have had a predilection for spreading stories ascribed to Muḥammad in which the time and setting is the latter awakening from a dream. In Bukhārī, III, p. 166, we encounter him disseminating another 'dream' story, of. Mizzī, IV, no. 4630.

DIAGRAM 4

ANALYSIS

According to this bundle, Abū Rajā' seems to have transmitted the saying to six persons of whom only two, Salm b. Zarīr and ᶜAwf b. Abī Jamīla, can be defined as pcls. On the basis of this bundle alone it is already feasible to maintain the historicity of the ascription of the saying under review to Abū Rajā'. But in due course a second bundle of single and pcl-supported strands preceding exactly the same *matn* made its appearance in the collections, this time not from Abū Rajā' via ᶜImrān b. Ḥuṣayn to the Prophet but via another Companion, ᶜAbd Allāh b. ᶜAbbās. The reason why I believe that the Ibn ᶜAbbās-supported strands (detailed in Diagram 5) are of a later date than the ᶜImrān-supported strands, lies in a general observation which I have made on a number of occasions in the past in respect of dozens of other *isnād* bundles. It has frequently been observed that - what I call - alternative strands are brought into circulation under the aegis of a Companion who is younger than the Companion of the

strand already in existence. This can be supported after a diligent comparison is made of the various *matns* supported by the respective strand: *matns* that go under the names of younger Companions are frequently a bit more elaborate, with embellishments, additions, inserted clarifications and the like, whereas the *matns* supported by strands with the older Companions are often stark, terse and so concise as to be in need of those embellishments, additions and clarifications. The conclusion seems obvious: the more elaborate a *matn*, the later it was probably brought into circulation. To be sure, in this case the *matns* ascribed to ʿImrān and Ibn ʿAbbās are well-nigh identical, but since ʿImrān - doubtless a historical figure belonging to a group of Companions sent to Baṣra to instruct the local population the ways of Islam[29] - since this ʿImrān died in 52/672 or one year later, and since Ibn ʿAbbās died between 68/687 and 70/689, I surmise that the strands depicted in Diagram 5 originate from later times. Although I cannot prove it, this is the most likely order in which they came into existence. A comparison between Diagram 4 and Diagram 5 (cf. Mizzī, V, no.6317) yields the following significiant conclusions:

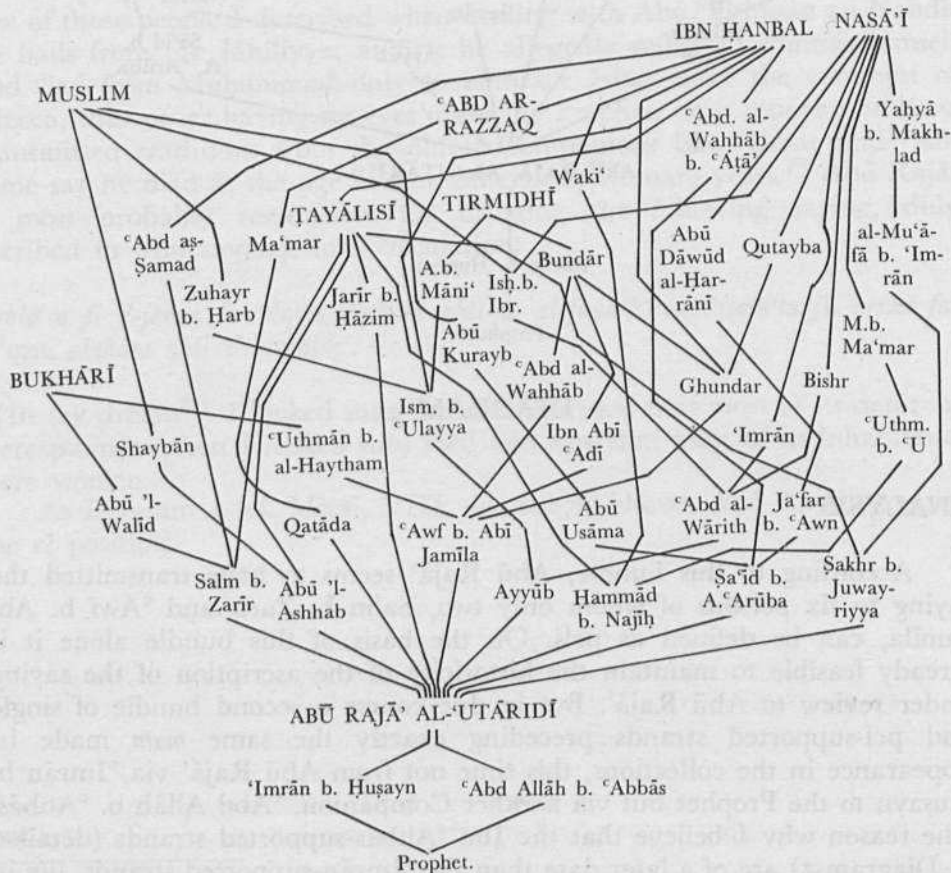



DIAGRAM 5

---

[29] Cf. Ṭabarī, *Annales*, ed. De Goeje, I, p. 2531; Ibn Ḥajar, *Iṣāba*, ed. Bajāwī, IV, pp. 705 f.

Whereas the bundle in 4 had only two pcls as pupils of the cl (ᶜAwf and Salm), the bundle in 5 strengthens the single strand through Ayyūb to the extent that it is now also a pcl-supported strand with Ayyūb's pupils, ᶜAbd al-Wārith and Ismāᶜīl b. ᶜUlayya, themselves both pcls in their own right. In the same way the single strand on 4 through Saᶜīd b. Abī ᶜArūba has become a pcl-supported strand with the evidence from 5. Moreover, three brandnew pcl-supported strands have made an entrance, those through Abū 'l-Ashhab, Ḥammād b. Najīḥ and Ṣakhr b.Juwayriyya. Furthermore, whereas Muslim has no strands supporting the saying through ᶜImrān, now he is seen participating with gusto in the spreading of the saying with four strands through Ibn ᶜAbbās. And while Bukhārī does not substantiate the saying any further through Ibn ᶜAbbās-supported strands, Tirmidhī does through one more strand, Ṭayālisī through three, and Nasā'ī even through four more strands. Ibn Ḥanbal may not seem very keen on augmenting his strands, but further down we will see that, besides the two extra strands through Ibn ᶜAbbās, he has even more aces up his sleeve.

The advantage of showing Diagrams 4 and 5 separately lies in the possibility of seeing at a glance which strands run through the one Companion, and which ones run through the other: every strand not detailed in 4 runs through Ibn ᶜAbbās. But, as I intimated, the spreading of Abū Rajā's saying gave rise to a few more strands, this time by-passing the cl and - as I define it with a technical term - 'diving under the cl's level.' What I mean by this may become clear after Diagram 6 has been drawn into the analysis, a Diagram that shows every strand of diagrams 4 and 5 *plus* three more single strands for which we can hold Ibn Ḥanbal solely responsible because they are only found in his *Musnad*:

1. A strand allegedly running via Ṭayālisī *(but which curiously enough is not found in Ṭayālisī's collection* (!) > aḍ-Ḍaḥḥāk b.Yasār > Abū 'l-ᶜAlā' Yazīd b.ᶜAbd Allāh > his brother Muṭarrif b. ᶜAbd Allāh b. ash-Shikhkhīr > ᶜImrān b. Ḥuṣayn > Prophet;[30]
2. A strand allegedly running via Isḥāq b. Yūsuf > ᶜAwf b. Abī Jamīla > Muḥammad b. Sīrīn > Abū Hurayra > Prophet;[31]
3. A strand allegedly running via ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Abī Shayba> Sharīk b. ᶜAbd Allāh al-qāḍi > Abū Isḥāq as-Sabīᶜī > as-Sā'ib b. Mālik > ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr b. al-ᶜĀs > Prophet[32].

---

[30] *Musnad*, IV, p. 443; aḍ-Ḍaḥḥāk is claimed by many to be *ḍaᶜīf*, Ibn Ḥajar, *Lisān*, III, p. 201; Abū 'l-ᶜAlā' ᶜAbd Allāh b. Yazīd b.ash-Shikhkhīr was one of those longevous Successors who is reported to have seen the Prophet and who died ca. 110/728.

[31] Ibidem, II, p. 297; this strand is a good example of the common peculiarity that it claims that, of all his 800 or so (!) alleged pupils, Abū Hurayra chose to convey the saying 'only' to Ibn Sīrīn, who chose to pass it on to just one of his numerous alleged pupils.

[32] Ibidem, II, p. 173; this strand is like the strand discussed in the previous note, but it is characterized moreover by two succesive people, who are otherwise two productive cls. Abū Isḥāq as-Sabīᶜī and Sharīk b. ᶜAbd Allāh.

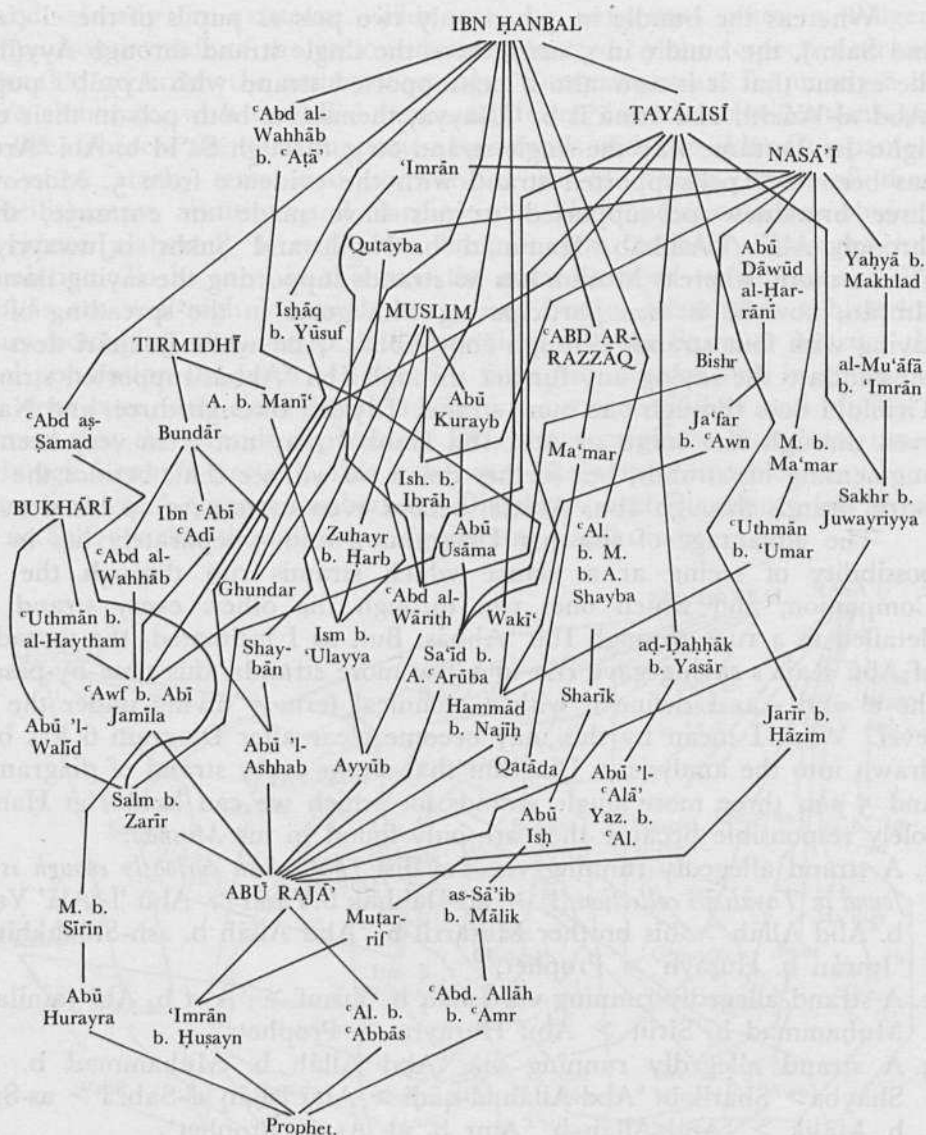



DIAGRAM 6

These three strands have two striking features in common: all three by-pass Abū Rajā', the undeniable cl in the two previous diagrams, and each one is a single strand made up of very doubtful, and/or the case so being very unreliable, transmitters; strands, in fact, in which the historicity of the various moments of transmission from master to pupil can in no way be maintained. I surmise that these strands were brought into circulation after the strands, respectively through ʿImrān and Ibn ʿAbbās, depicted in Diagrams 4 and 5 had come into existence. Moreover I hold the view that

the chronological order of these three *ṭuruq* is first (1), and then (2) and (3) or, conceivably, (3) and (2): first (1) because the by-passing of the cl, for which I have coined the technical term 'diving under the cl' - already introduced above -, reaches down only as far as the level of the Companion, in this case ᶜImrān, whereas the other two 'dive' even deeper, sc. down to the level of the Prophet himself. The *matns* of the *isnād* bundles depicted in Diagrams 4, 5 and 6, as pointed out above, contain no textual variants of significance, but on the basis of numerous analyses of *isnād* bundles accompanied by detailed comparisons of the *matns* of cl-supported strands with those of 'diving' strands, I have come to recognize that the latter almost invariably show a more sophisticated wording with embellishments and short comments, lacking in what I call the protoversion brought into circulation by the cl.

In simple terms, the deeper the 'dive' under the cl, the more recent is the date of origin of that particular strand.

Moreover, it will be recognized that my idea about the successive chronology of the various types of 'diving strands' bear some resemblance to Schacht's proposed relative chronology - traditions ending in Successors are older than traditions ending in Companions which, in their turn, are older than prophetic traditions -, be it that these similar chronologies pertain to two different periods of *ḥadīth* evolution situated some one hundred years apart.

In other words, in order of absolute chronology one finds, as does Schacht, and borne out by my own findings, the following categories of traditions:

1. Traditions with *isnāds* ending in a Successor, that Successor himself or a pupil being the cl/originator if the *isnāds* are multiple and can be put together in a bundle which points to that cl;
2. Traditions with *isnāds* ending in a Companion, very rarely himself[33] and mostly his alleged pupil (a Successor) or someone later in the single strand stretching forth from that Companion being the cl/originator, again if there are multiple strands that allow being put together in a bundle which identifies that cl;
3. Traditions supported by *isnāds* ending in the Prophet with a single strand stretching forth from the Prophet and culminating in a cl/originator belonging to the generation of the Successors or a following generation, when there is a sufficient number of strands to allow the formation of a bundle, which points to that cl.

To this last category also belongs a large number of Prophetic traditions whose *isnād* bundles do reveal a cl/originator, but whose single strands down to the Prophet is flanked by one or sometimes a fair number

[33] Occasionally one comes a cross a cluster of traditions that all go back to the 'Companion' Anas b. Mālik (d. ca. 93/712), traditions that might be his, even if one is not inclined to set store by the fact of his having been the Prophet's famulus from the time of Hijra.

of single strands that 'dive' under that cl's level; the relative chronology of these 'diving strands' may be formulated as follows:

A. Those 'diving strands' that end with an early Successor have to be considered as the oldest, but they are probably of much more recent origin than those strands that do not 'dive' under, but end in, the cl;
B. Those 'diving strands' ending in a Companion again have to be considered of more recent origin than those mentioned under A;
C. Those strands 'diving' under the cl's level and ending up in the Prophet have to be considered of the most recent origin.

With the analysis of the *isnād* bundles laid down in Diagrams 4, 5 and 6 completed, we now direct our attention again to the *matn* all these strands support: the tradition dealing with the large numbers of women allegedly ending up in Hell. Because of its, in my eyes, undeniable orginator, it must have come into existence sometime between the 780s/700s, the period in which the earliest *isnād*s in Islam were formed, and 107/725 or 109/727, the year in which Abū Rajā' is said to have died. I do not claim that the saying does not go back to a time earlier than the terminus post quem given here, for all I know it may have been inspired by a saying that rolled from somebody's lips decades earlier, perhaps reaching back as far as the time of the Prophet; all I wish to emphasize at this point is that, on the basis of the *isnād* material brought together here, all the evidence converges on the date of origin proposed above.

But there are other, more recent, sayings, in which the theme of women outnumbering men in Hell is taken up again nad for each of which a cl, who probably brought it into circulation, can be designated.

One has been hinted at above: the cl responsible for the *fitna* saying studied above, Sulaymān at-Taymī, can also be observed as cl in a bundle similarly ending in Usāma b. Zayd displaying the *ṭuruq* supporting the allegedly Prophetic saying: "(In my dream) I stood at the gate of Paradise and (noticed that) the majority of people entering through it were paupers ... and I stood at the gate of Hell and (noticed that) the majority of people entering through it were women" (cf. Mizzī, I, no. 100[34]). It is feasible to assume that Sulaymān modelled this saying on that of Abū Rajā', albeit that the wording is somewhat different.

Other cls who can be held responsible for allegedly Prophetic sayings of a similar tenor are the following persons: The Baṣran tradition virtuoso Shuᶜba (d.160/777), with a single strand again going back to the Companion ᶜImrān b. Ḥuṣayn, has the wording: "The smallest category of inhabitants of Paradise is that of women" (cf. Mizzī, VIII, no. 10854[35]).

[34] Bukhārī, III, p. 445 (one strand); Muslim, IV, p. 2096 (five strands); Nasā'ī with two strands only in the as yet unavailable *As-sunan al-kubrā*; Ibn Ḥanbal, V, pp. 205 and 209; ᶜAbd ar-Razzāq, XI, no. 20611.

[35] Muslim, IV, p. 2097 (two strands); Nasā'ī with one strand in his *Kubrā*; Ṭayālisī, no.832; Ibn Ḥanbal, IV, pp. 427 and 443 (two strands ending in the cl), as well as one 'diving' strand ending in Shuᶜba's alleged master, Yazīd b. Ḥumayd Abū 't-Tayyāh.

With a single strand going back to ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ, the well-known Baṣran cl Ḥammād b. Salama (d. 167/783), is the likely originator of the alleged saying of the Prophet: "No woman will enter Paradise except those like this white raven" (cf. Mizzī, VIII, no. 10742[36]).

The Medinese *faqīh* Mālik b. Anas (d.179/795), who needs no further introduction, has a single strand going back to the Prophet via ᶜAbd Allāh b. ᶜAbbās, supporting a long tradition in which the sentence" I saw that the majority of the inhabitants of Hell are women "is inserted in most[37] versions preserved in the collections, including his own *Muwaṭṭa'* (cf. Mizzī, V, no. 5977[38]; see Mizzī, X, no. 14220, for a stray 'diving' strand via Abū Hurayra[39])

There is one particular cluster of traditions ascribed to the Prophet in which women are mentioned as constituting the majority of the inhabitants of Hell, or comparable terms. All these traditions have one striking feature in common: they are all quoted in connection with the consideration that women in Islam are certainly not exempt from the duty of practising charity. Now, virtually all of the versions preserved in the canonical collections and the few other revered collections drawn upon in this study, brought into circulation by different cls, each with his own single strand going back to his own Companion,[40] have one textual feature in common: women are addressed with the imperative *taṣaddaqna,* "practise charity!" With a few exceptions listed below, in all the texts supported by their respective *isnāds*, this imperative is immediately followed by the warning statement: "For I saw (in my dream) that you will constitute the largest category in Hell."

The first exception, a text supported by *isnād* strands brought together in Diagram 7, however, gives the story a twist diametrically opposed to this threat: after the order "practise charity" had been given, the women hastened to comply, throwing down their earrings, ornaments and other jewelry onto a piece of cloth spread out on the ground for that purpose, *in so doing being more generous than anybody else.* (Like the first version, this version has *aktharu,* but it is now used to define the measure of generosity of the women, rather than the numbers in which they are said to throng Hell).

---

[36] Besides the one strand in Nasa'ī's *Kubrā*, there are three strands preserved in Ibn Ḥanbal, IV, pp. 197 and 205 (twice).

[37] Not all; the versions in Abū Dāwūd, I, p. 309, and Bukhārī, I, p. 193, via Ismāᶜīl b. Abī Uways, do not have it. Nonetheless these strands belong to the same bundle.

[38] The versions that do have it are *Muwaṭṭa'*, I, p. 187; Bukhārī, I, pp. 15 and 286, and III, p. 445 (three strands in all); Muslim, II, pp. 626 and 627 (two strands of which the latter is at the same time one that 'dives' under cl Mālik, ending in Mālik's alleged master Zayd b. Aslam); Nasā'ī, III, p. 146 (one strand); Ibn Ḥanbal, I, pp. 298 and 358 (two strands).

[39] Abū Dāwūd, I, p. 309.

[40] Apart from the Zaynab > al-Aᶜmash strand and the Abū Saᶜīd al-Khudrī > Dāwūd b. Qays strand analysed below, there is the bundle through the Companion Ibn Masᶜūd, cf. Mizzī, VII, no. 9598, with the cls Shuᶜba and Sufyān b. ᶜUyayna seemingly competing with one another; then the bundle through the Companion ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar, cf. Mizzī, V, no. 7261, with Yazīd b. ᶜAbd Allāh ibn al-Hād, a Medinese cl who died in 139/756; and finally the bundle through Jābir b. ᶜAbd Allāh, cf. Mizzī, II, no. 2440, with the Kūfan ᶜAbd al-Mālik b. Abī Sulaymān (d. 145/762) in the cl. position; his *matn* is characterized by the threat ascribed to the Prophet that women will be the firewood (*ḥaṭab*) of Hell.

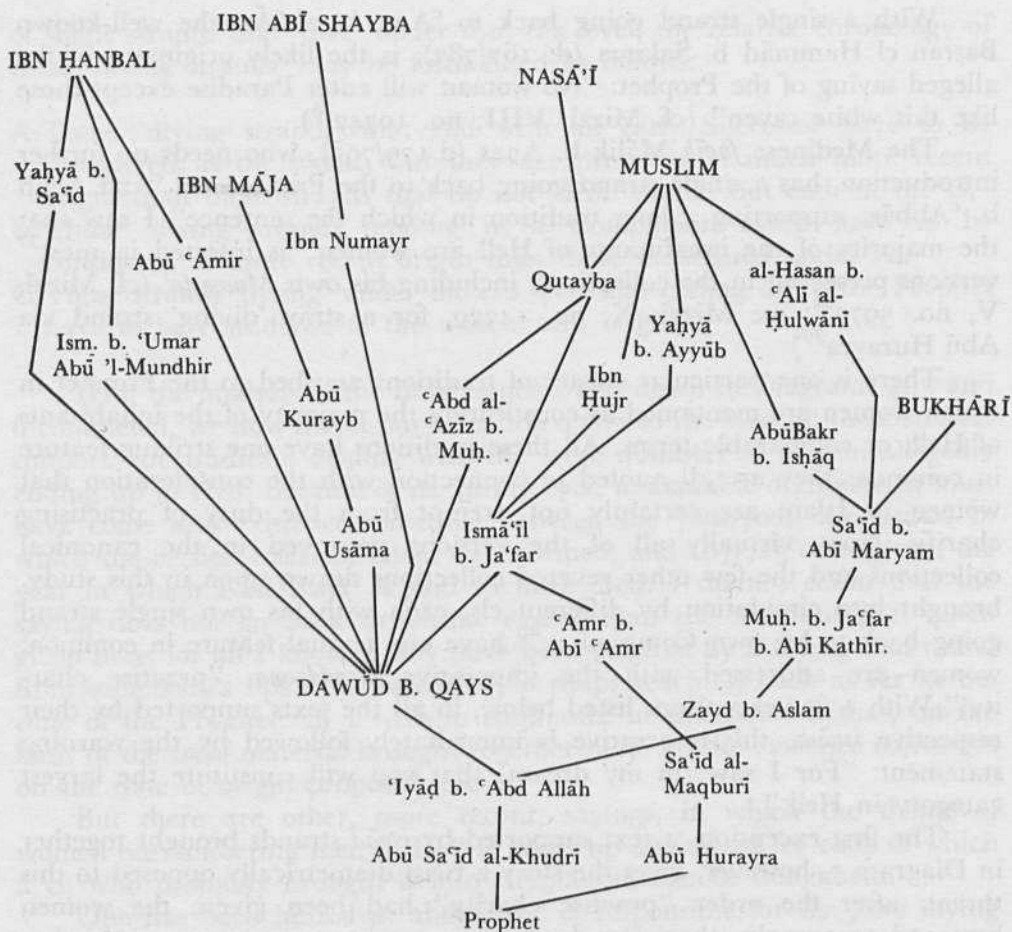



DIAGRAM 7

Analysis

This saying, then, in my view constitutes a frontal counterattack: it seems to be meant as an antidote against all the woman-demeaning sayings current in those days. It may be taken as an attempt to restore the balance upset by Abū Rajā's saying, its imitators and its derivatives. The date of origin is hard to establish, but its - in my eyes unmistakable - cl is Dāwūd b. Qays, a man about whom very little is known. He hailed from Medina and is credited with the transmission of thirty traditions. He is said to have died between 137/754 and 159/776. The year of his death can be considered as *terminus ante quem.*

The strands of this bundle are twofold: in part they fan out after the cl, in some others we recognize clear examples of 'diving'. Each group of strands reveals in analysis its own peculiar characteristics. All the stands ending in Ibn Abī Shayba, Ibn Ḥanbal, Ibn Māja and Nasā'ī as well as two of the Muslim strands (those through Qutayba b. Saᶜīd and Ibn Ḥujr)

support a *matn* that has the sentence *wa-kāna akthara man yataṣaddaqu an-nisā'u*. This constitutes incontestable proof, it seems to me, that it is Dāwūd b. Qays who is responsible for this wording.

But the bundle has its 'diving' strands too and, curiously enough, all of these, without exception, have the - what I term for the sake of convenience - woman-demeaning sentence following the admonition (*taṣaddaqna*) given to the women enjoining them to practise charity: *ra'aytukunna akthara ahli 'n-nār*.

Reviewing these 'diving' strands, it becomes clear which collector preferred the woman-demeaning twist to the story, and which collector wavered. According to the relative chronology of 'diving strands' proposed above, we could infer that the strand ending in ᶜIyāḍ b. ᶜAbd Allāh from pcl Saᶜīd b. Abī Maryam (d.224/839 in Egypt) via Zayd b. Aslam, is the first to appear after the Dāwūd b. Qays-supported version. This woman-hostile version, in all likelihood born at a time that the woman-friendly Dāwūd b. Qays version was already in circulation, is probably due to this Saᶜīd. For reasons at which we can only guess (because it is feasible that he also knew of the woman-friendly version), Bukhārī incorporated only the woman-unfriendly version in his collection. We may assume that, by not listing the woman-freindly version, he was thereby expressing his preference for the woman-unfriendly version, but out of which consideration(s) this preference evolved we cannot tell. Whatever his motives may have been, it is impossible to distil from his biography whether or not this preference reflects his own personal view on the position of women in society. This time, in any case, he chose to ignore the strands supporting the woman-friendly version through Dāwūd b. Qays.

But, like so many other early *ḥadīth* collectors, Bukhārī is, on the whole, quite capable of enumerating traditions that flagrantly contradict one another. He duly lists a tradition through Ibn ᶜAbbās with Ayyūb b. Abī Tamīma as-Sakhtiyānī, the Baṣran cl who died in 131/748, as unmistakable originator (cf. Mizzī, V, no. 5883), in which women were enjoined to give alms from their jewelry, an order with which they are said to have complied eagerly without a threat of impending Hellfire being added for good measure, a tradition almost as favourable in tone as the *matn* supported by the strands running through Dāwūd b. Qays.

Tradition collectors in early Islam may be visualized as always presenting virtually everything they had amassed on a certain legal or moral issue, provided the *isnāds* - either genuine accounts of a tradition's transmission through history, or more or less 'doctored'- met their personal standards. If the situation as I depict it here is rejected, the (legitimate) question of why they did not get rid of the many contradictions with which their collections abound remains unanswered. It is difficult to define their position on certain issues. On the whole one gains the impression that they just gathered as much material as they could find rather than trying to achieve some sort of juridical, moral and ethical consistency by weeding out that material that was in open conflict with some other material. Indeed, if they did try to quash inconsistencies, it is incomprehensible that they could have been so unsuccessful in this.

But it is, of course, well-nigh impossible to bring more than some circumstantial evidence to bear on this issue. We do not possess Bukhārī's notes or records of the material he ultimately incorporated and that which he discarded. The stories in which he is described as distilling the material for his *Ṣaḥīḥ* out of hundreds of thousands of traditions which he is said to have 'rejected for *ḥadīth*-technical reasons' are surely grotesque exaggerations, if not downright fictions, and merely meant to enhance his prestige. If something of the sort did take place, the collections of 'recognized forgeries' that are also relatively early, such as the *mawḍūᶜāt* collections of Ibn al-Jawzī and Suyūṭī, would have measured many times their actual sizes.[41] We do possess other collections of Bukhārī in which he brought together much material which he did not think good enough for his *Ṣaḥīḥ*, such as the *Adāb al-mufrad*, but this book does not contain traditions on alms-giving and thus no woman-friendly or woman-unfriendly statements ascribed to the Prophet.

Returning now to the analysis of Diagram 7, via two separate strands (al-Ḥasan b. ᶜAlī al-Ḥulwānī and Abū Bakr b.Isḥāq) the woman-unfriendly version has also found a place in Muslim's *Ṣaḥīḥ*, proving thereby that, just like Bukhārī, he was not averse to juxtaposing two diametrically opposing traditions in one and same chapter. But this was apparently not enough, via Yaḥyā b. Ayyūb, through pcl Ismāᶜīl b. Jaᶜfar and the allgedly totally unreliable ᶜAmr b. Abī ᶜAmr,[42] Muslim indulges, in de the construction of a single 'diving' strand via Abū Hurayra directly to the Prophet, also supporting the unfriendly version.[43] Who is ultimately responsible for this strand is hard to say, but in my opinion the most likely candidate is Muslim himself or Yaḥyā b. Ayyūb, because leading the woman-unfriendly version through pcl Ismāᶜīl b. Jaᶜfar, who is otherwise responsible for transmitting the woman-friendly version as attested in Muslim *as well as* Nasā'ī, can only have been achieved by someone 'above' Ismāᶜīl in the *isnād* bundle. Muslim himself seems the more likely candidate for reasons hard to define, although Yaḥyā b. Ayyūb 's write-up in the *Tahdhīb* contains a few avowals of man's ascetic lifestyle, allegations one usually comes across in *tarājim* of cls responsible for woman-demeaning traditions, allegations often associated with a certain amount of misogyny.

When all the various *matns* of the traditions containing the *taṣaddaqna* imperative are subjected to a detailed comparison, it appears that in versions supported by a few strands the warning that women will constitute the largest contingent in Hell is completely absent. This observation seems to point to the conclusion that rather than a warning, the command to practise charity lies at the basis of this cluster of traditions. As with the Ayyūb bundle mentioned above, this can also be observed in a bundle

---

[41] The huge collections which date to a much later period, like the *Kanz al-ᶜummāl* and others, may possess a historicity even more difficult to maintain than that of the canonical collections, but in the view of Muslim scholarship they have never been identified as wholesale fabrication.

[42] A man commonly held responsible for the tradition in which the sodomite is threatened with death, cf Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, VIII, p. 83. He is said to have died in 144/761.

[43] This strand is listed in Mizzī, IX, no. 13006.

dealt with in Mizzī, XI, no. 15887, allegedly transmitted through the female Companion Zaynab, Ibn Masᶜūd's wife, via two Successors to the cl Sulaymān b. Mihrān al-Aᶜmash (see Diagram 8).

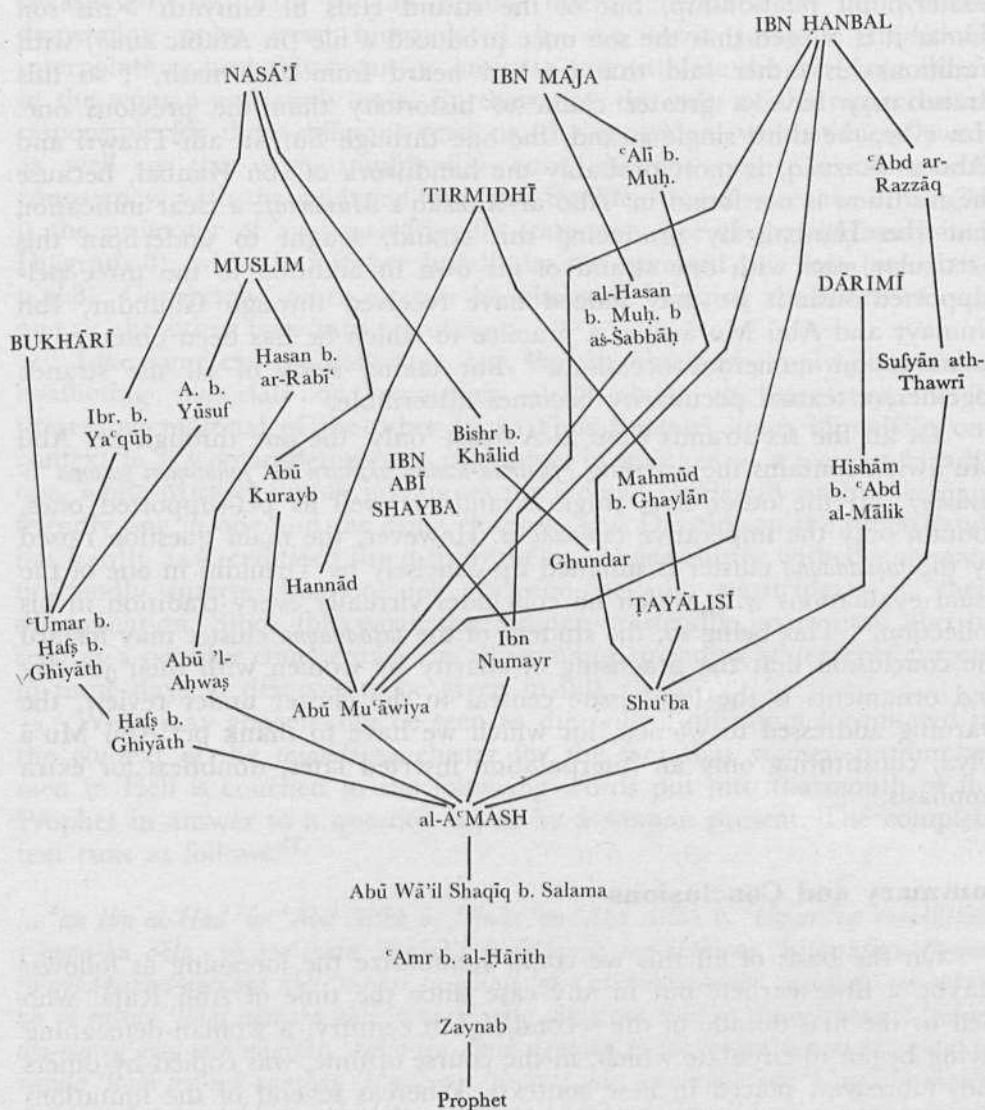



DIAGRAM 8

ANALYSIS

This al-Aᶜmash has six strands fanning out after him, three of which running through perfectly recognizable pcls, Abū Muᶜāwiya, ᶜAbd Allāh b. Numayr and Shuᶜba, next to three single strands about whose historicity not a great deal can be said with certainty, but which one day, with the

discovery of new sources, may indeed turn out to be pcl-supported. However, there is some extra information. Therefor as far as the strand Abū 'l-Aḥwas Sallām b. Sulaym > Ḥasan b. ar-Rabīᶜ is concerned, we are confined to saying that both transmitters are said to have had a master/pupil relationship, but of the strand Ḥafṣ b. Ghiyāth >his son ᶜUmar it is alleged that the son once produced a file (in Arabic *kitāb*) with traditions his father said that he had heard from al-Aᶜmash,[44], so this strand may have a greater claim to historicity than the previous one. However, the third single strand, the one through Sufyān ath-Thawrī and ᶜAbd ar-Razzāq, is most probably the handiwork of Ibn Ḥanbal, because the tradition is not found in ᶜAbd ar-Razzāq's *Muṣannaf*, a clear indication that Ibn Ḥanbal, by producing this strand, sought to underbpin this particular *matn* with one strand of his own in addition to the three pcl-supported strands he may indeed have received through Ghundar, Ibn Numayr and Abū Muᶜāwiya, a practice to which he has been observed to resort to on numerous occasions.[45] But taking stock of all the strands together, a textual peculiarity becomes discernible.

Of all the six strands from al-Aᶜmash 'only' the one through pcl Abū Muᶜāwiya contains the warning *(fa-inna-kunna aktharu ahl jahannam yawma 'l-qiyāma)*, all the other five, single strands as well as pcl-supported ones, contain only the imperative *taṣaddaqna*. However, the main question raised by the *taṣaddaqna* cluster is summed up concisely by Tirmidhī in one of the usual evaluations with which he concludes virtually every tradition in his collection.[46] This being so, the student of the *taṣaddaqna* cluster may hazard the conclusion that the practising of charity by women with their jewelry and ornaments is the legal issue central to the cluster under review, the warning addressed to women, for which we have to thank pcl Abū Muᶜāwiya, constituting only an interpolation inserted later, doubtless for extra emphasis.

Summary and Conclusions

On the basis of all this we could summarize the foregoing as follows: Maybe a little earlier, but in any case since the time of Abū Rajā' who died in the first decade of the second/eighth century, a woman-demeaning saying began to circulate which, in the course of time, was copied by others and, moreover, placed in new contexts. Whereas several of the imitations did not go beyond the confines of the original Abū Rajā' saying, several

[44] Cf Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, II, p. 416.

[45] That I could not locate the tradition in ᶜAbd ar-Razzāq is all the more astonishing, because in his chapter on *zakāt*, he lists all sorts of traditions pro and contra the duty of giving alms on jewelry and the like, cf. Volume IV, pp. 81-6. My claim that the strand studied here is Ibn Ḥanbal's will become invalid if it should turn out that the *Muṣannaf*, as we have it, is not complete.

[46] Cf. Vol. III, pp.29 f. The only collections which have the warning are Tirmidhī himself (III, p.28) and Ibn Ḥanbal, VI, p.363; all the other occurrences of Aᶜmash's *taṣaddaqna* enjoinment lack the interpolation, to wit Ṭayālisī, no. 1653, Ibn Abī Shayba, III, p.111, Dārimī, pp.206 f, Ibn Ḥanbal, III, pp. 502 f, Tirmidhī, III, p.28, Muslim, II, p.694.

others, while preserving the tone, presented different contents. Some of these woman-demeaning sayings remained separate statements, others began to play a role as inserts in various legal traditions. And alongside the juridical traditions to which these inserts lent a woman-unfriendly twist, occasionally distinctly woman-friendly inserts, modelled on the woman-demeaning ones, were interpolated in the same juridical traditions, interpolations probably meant to mitigate or invalidate the contempt shown in the woman-unfriendly ones. Furthermore, the roles of the respective cls responsible for these different versions, the occasional woman-friendly one as well as the woman-unfriendly ones, do not point to an overall consistency: with the evidence from one bundle, for instance, the cl Shuᶜba is the promotor of a woman-friendly statement (see above the analysis of Diagram 8), while in another bundle he has reversed this role (see above p.308). Conversely, other cls can be observed bringing traditions of only one or the other type into circulation.

Like some cls, the collectors, too, can be observed simply juxtaposing conflicting materials or remaining silent about the one type while presenting material of the other type. Thus Bukhārī limits himself in one context to a woman-demeaning utterance, in another to a woman-friendly one, while Muslim simply juxtaposes the woman-unfriendly with a woman-friendly one in one and the same chapter. Abū Dāwūd, on the other hand, has hardly any traditions listed from the *taṣaddaqna* cluster with the woman-unfriendly inserts, but on one occasion he also participates in their dissemination. Since this particular woman-unfriendly insert may also be seen as a popular commentary on all woman-demeaning statements current in those days, it deserves to be given in full.

What may conceivably be seen as the only justification formulated in the context of the *taṣaddaqna* cluster for the fact that women outnumber men in Hell is couched in the following words put into the mouth of the Prophet in answer to a question asked by a woman present. The complete text runs as follows:[47]

... ᶜan Ibn al-Hād ᶜan ᶜAbd Allāh b. Dīnār ᶜan ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar ᶜan rasūli'llāhi ṣ anna-hu qāla: yā maᶜshara 'n-nisā'i taṣaddaqna wa-akthirna 'l-istighfāra fa-innī ra'aytu-kunna akthara ahli 'n-nāri fa-qālati 'mra'atun min-hunna jazlatun: wa-mālanā yā rasūla 'llāhi akthara ahli 'n-nāri? qāla tukthirna 'l-laᶜna wa-takfurna 'l-ᶜashira wa-mā ra'aytu min nāqiṣāti ᶜaqlin wa-dīnin aghlaba li-dhī lubbin min-kunna qālat yā rasūla 'llāhi wa-mā nuqṣānu 'l-ᶜaqli wa 'd-dīni? qāla ammā nuqṣānu 'l-ᶜaqli fa-shahādatu 'mraᶜatayni taᶜdilu shahādata rajulin fa-hādhā nuqṣānu 'l-ᶜaqli wa-tamkuthu 'l-layāliya mā tuṣalli wa-tufṭiru fī ramaḍāna fa-hādhā nuqṣānu 'd-dīn.

I.e...on the authority of (Yazīd b. ᶜAbd Allāh) ibn al-Hād on the authority of ᶜAbd Allāh b. Dīnār on the authority of ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar from the Messenger of God(ṣ) that he said: Women (listen), practice charity and

[47] It is the Ibn ᶜUmar tradition, with Yazīd b. ᶜAbd Allāh ibn al-Hād as cl, mentioned above in note 1 of p. 33.

often ask for God's forgiveness, for I saw (in a dream) that you constitute the largest contingent of humans in Hell. Then an intelligent woman from among them said: What causes us to be the largest contingent of humans in Hell, Messenger of God? He answered: All (too) often you indulge in backbiting and all (too) often you are ungrateful to your spouses. I have never seen creatures who, lacking in brains and religiosity, are (at the same time) so capable of dominating an intelligent creature (sc. man) as you. She said: Messenger of God, what is this lack of intellect and religiosity ? He replied: As for your intellectual deficiency that is (reflected) in the testimony of two women equalling that of (only) one man,[48] that is your lack of intellect. That they spend nights (on end) without performing their prayer rituals and that they break their fast in Ramaḍān[49] bespeak their deficiency in religiosity.[50]

Whether or not this entire exposé has always formed part of the original saying brought into circulation by Ibn al-Hād (died in Medina in 139/756) or whether this saying was originally much shorter, the 'commentary' being nothing but a gloss inserted by a later transmitter from the bundle for additional clarity, cannot be deduced from the bundle which is too 'spidery' to allow for this sort of inference. By 'spidery' I mean that it shows up too few pcls to enable one to draw conclusions from the variant versions of the saying in the collections in which it is found. Nor does Ibn al-Hād's *tarjama* contain clues as to why he chose to participate in the spreading of this sort of woman-demeaning statements. Like his fellow-cls in other *ḥadīth* centres, he just contributed his mite.

Medina, Kūfa and Baṣra, each of these three centres in time produced its own version(s), the woman-unfriendly ones only rarely giving way to woman-friendly versions. The woman-demeaning ones reflect the position of women in those days, say from about the year 100/718. What the foregoing may have failed to make clear is that, although the 'breeding ground' of this type of saying may be older than the proposed date, this is in any case not borne out by the available 'tradition' material, which points unequivocally to about 100/718.

However, entire books could be written about the position of women as reflected in Muslim *ḥadīth* literature. I have limited myself in this study to just a few traditions which I hope I have been able to demonstrate are interrelated and reveal some sort of evolution. I have studied other clusters, for example the Anjasha cluster, a story in which the Prophet is alleged to have admonished a servant of his to tone down his camel-driving song lest the women in the caravan start having illicit sensations of delight, sc. because of their innate frailty. Furthermore, there are some traditions connected with the explanation of the Qur'ān verse (XXXIII, 53) in which the *ḥijāb*, the veil or screen, is imposed upon women. The Anjasha cluster

[48] Cf. Qur'ān, II, 282, and the inheritance verses in IV, 11 ff.

[49] A variant (cf. Ibn Ḥanbal, II/p.374) makes what is intimated here: *ammā mā dhakartu min nuqṣāni dīni-kunna fa-l-ḥayḍatu 'llatī tuṣību-kunna tamkuthu iḥdā-kunna mā shā'a 'llāhu an tamkutha lā tuṣallī wa-lā tasūmu fa-dhālika min nuqṣāni dīni-kunna.*

[50] Muslim, I, p. 87, cf.Abū Dāwūd, I, p. 219; Ibn Ḥanbal, II, pp. 66 f.

may conceivably be even older than the Rajā' saying discussed above, but it is nevertheless a lot less woman-degrading than the latter.

What sets these early Islamic generalizations about women off against those about men is that in the former one discerns social and psychological criticism couched in - for some people perhaps unwarranted - 'truisms' whereas, as soon as 'man' is depicted unfavourably, 'man' pertains either to the entire human race or to one particular individual or, occasionally, to small groups. The early Qur'anic sweeping statements about the sinfulness of man in general can be viewed as essentially different from Qur'anic generalizations about alleged female frailties. In the *ḥadīth* these statements about the shortcomings of mankind in general have become rare, but we still see women put down here as inferior specimens of the human race.

Moreover, what the various bundles, each with its own alleged Companion and its own cl(s) and pcls, show us is the undeniable individuality of each bundle, with the cl's particular wording, sometimes opposing the wording of fellow-cls, at other times showing a greater or lesser overlap. This paper may have taught the reader the value of constructing bundles and how to go about putting them together and, subsequently, how to extract chronological data as to authorship from them. It is even conceivable that there are readers, Muslims as well as non-Muslims, who feel a sense of relief that there seem to be a number of good arguments for the proposition that the Prophet of Islam should no longer be identified with any canonical traditions from the Six Books, 'unless' the *isnād* bundle of a particular saying under scrutiny points at least to its 'Companion' as the unmistakable cl responsible for having brought it into circulation. Such sayings are rare, but there are such, and I shall certainly devote a separate study to them one day.

Postcript

What the analyses in the foregoing pages may have made abundantly clear is that it is inadmissible to superimpose *isnād* bundles on top of one another, especially when the Companions through whom a certain *ḥadīth* is traced to later generations are different people. Executing diagrams of *isnād* bundles on transparencies and simply placing one bundle on top of a second one, on top of a third one, on top of a fourth one, etc, just because the respective *matns* supported by those bundles show a verbal similarity so as to prompt the 'conclusion' that they '... *must in reality constitute one saying which is historically ascribable to the Prophet with just a few negligible variants*' is methodologically wrong and leads nowhere. This would mean that proper heed is no longer paid to the individual single strands between the cls down to the Prophet.

In orthodox Muslim scholarship, of the Middle Ages as well as of modern times, the awareness that superimposition of different bundles is inadmissible is not (yet) noticeable. What is more, this heedless superimposition has brought about the formulation of the principle of *tawātur*, a technical term describing the number of different *isnāds* of a

certain tradition being so overwhelmingly large that wholesale fabrication must be considered out of the question. Elsewhere (*MT*, chapter III) I have brought together arguments in favour of the theory that the mere labelling of a tradition as *mutawātir* does not automatically constitute incontrovertible evidence for the historicity of its ascription to Muḥammad, as Muslim scholars have set out to do ever since the science of *ḥadīth* in the Middle Ages developed this sort of qualifications. The individual character of each *isnād* strand, with its treasure of purely historical data as well as its circumstantial evidence, a number of such individual strands forming together a bundle which more often than not yields up its secrets the moment it is reconstructed on paper, all this has until today not been generally recognized. Of all the Muslim tradition scholars whose works I have perused it is only Tirmidhī who shows a keen insight into *isnād* strands, when he appraises the value of each tradition after presenting its *isnād* and *matn* in his *Jāmiʿ* This fact was vaguely acknowledged by Goldziher but not elaborated on up to its ultimate consequences. I even have the distinct feeling - no more than a feeling, for as yet I have not been able to substantiate it sufficiently - that what we, since Schacht, now call 'common links' may have played a certain role in Tirmidhī's representation of the evoluion of *ḥadīth*. He may have referred to them by the term *madārs*, 'pivots'. I will come back to this idea in another publication.

SYARIF DAN SULTAN: PEREBUTAN KEKUASAAN TERTINGGI DALAM ISLAM?

Kasus *mizwār asy-syurafā'* di Fās dan Sultan Maroko Abū 'Inān Fāris [1348-1358]

H.L. Beck

Ibn Baṭṭūṭah[1], penjelajah dunia yang terkenal, berkunjung ke Sumatra pada tahun 746/1345. Atas perintah Sultan setempat, yaitu "Al-Malik aẓ-Ẓāhir", kedatangan penjelajah terkenal itu disambut oleh *amīr* Dawlasa dengan upacara yang sesuai. Salah seorang anggota penyambut adalah kadi sri sultan, "Amīr Sayyid", yang juga *syarīf* dari Syirāz. Ketika beraudiensi di istana Sumatra, Ibn Baṭṭūṭah menyaksikan bahwa para *syurafā'* datang menyampaikan hormat mereka kepada sultan sebagai kelompok sosial yang terpandang.[2]

Dalam kisah perjalanan Ibn Baṭṭūṭah akan kita jumpai banyak bagian yang menyebutkan *syurafā'* ini. Ibn Baṭṭūṭah sering dinyatakan sebagai keturunan Nabi Muhammad, ini mungkin ada kaitannya dengan situasi di negeri asalnya. Ibn Baṭṭūṭah dilahirkan di kota pelabuhan Tanger di Maroko pada tahun 703/1304. Ketika ia berusia dua puluh tahun, dia meninggalkan tanah airnya, dan baru dua puluh delapan tahun kemudian ia kembali dan menetap. Dia wafat sebagai kadi Tāmasnā pada tahun 770/1368 atau 779/1377.[3] Ibn Juzayy ditugasi oleh sultan Marīniyyah dari Maroko, Abū 'Inān Fāris, untuk mencatat semua pengalaman petualangan Ibn Baṭṭūṭah.

Abū 'Inān Fāris (749-759/1348-1358) merebut kekuasaan dari ayahnya, Abū al-Ḥasan ᶜAlī, pada tahun 749/1348.[4] Di antara mereka yang mendukung Abū 'Inān Fāris dalam kudetanya terdapat *syurafā'* Ḥusayniyyah dari Sabtah. Di kota yang strategis ini, mereka sangat dihormati, sehingga penduduk menggabungkan diri dengan pihak yang mendukung Abū 'Inān Fāris. Jadi, memang penting sekali peran *syurafā'* Ḥusayniyyah dalam keberhasilan revolusi Abū 'Inān Fāris.[5]

---

1 *EI²* s.v. 'Ibn Baṭṭūṭah' (art. A. Miquel).

2 Ibn Baṭṭūṭah, *Voyages d'Ibn Batoutah.* Texte Arabe, accompagné d'une traduction par C. Defrémery et B.R. Sanguinetti. 4 T. Paris, 1853-1858, IV, 230, 236.

3 Benchekroun, M.B.A: *La vie intellectuellemarocaine sous les Mérinides et les Waṭṭāsides (XIIIᵉ, XIVᵉ, XVᵉ, XVIᵉ siècles)*. Rabat, 1974, hlm. 253.

4 Berikut ini adalah versi ringkasan dan yang telah direvisi sedikit dari tulisan saya *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharifienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*. Leiden, New York dst., 1989, hlm. 174-187.

5 Ibn Khaldūn, ᶜAbd ar-Raḥmān: *Kitāb al-ᶜIbar wa dīwān al-mubtada' wa al-khabar fī ayyām al-ᶜArab wa al-ᶜAdjam wa al-Barbar*. 7 Vol. Beirut 1399/1979, VII 278-279/trad. De Slane, IV 271.

Sejak awal pemerintahannya, Abū 'Inān Fāris telah menyadari pentingnya kedudukan *syurafā'* dalam masyarakat Maroko pada masa itu. Menurut pendapat Sultan, di antara para kawulanya, kaum *syurafā'* termasuk golongan atas. Namun demikian, Sultan memperlakukan mereka dengan hormat dan murah hati tidak hanya karena mereka keturunan Sang Nabi, tetapi juga karena peranan penting mereka dalam kehidupan sosial dan ekonomi di berbagai kota di Maroko. Agar dapat mengekang kekuasaan kaum *syurafā'* sebaik mungkin, Pangeran Marīniyyah harus sebanyak mungkin menuruti apa yang mereka kehendaki.

Secara ideologis kedudukan Abū 'Inān Fāris lebih lemah dari kaum *syurafā'*, dan ini merupakan alasan lain untuk menjalin hubungan baik dengan mereka. Dalam beberapa kesempatan selama pemerintahannya, Sultan tampaknya mengaku memiliki darah syarif.[6] Sesudah revolusinya yang berhasil, Pangeran Marīniyyah memperlihatkan keagungan jiwanya dengan menyandang gelar *amīr al-mu'minīn*.[7] Namun, peristiwa berikut menunjukkan bahwa tidak semua menghargai sikap Abū 'Inān Fāris ini.

Dewan penasihat hukum terbesar di Fās biasanya membahas *Ṣaḥīḥ* Muslim (261/875) di hadapan Sri Sultan. Pada suatu ketika mereka mengetahui bahwa menurut tradisi pemimpin tertinggi *(a'imma)* Islam harus berasal dari suku Kuraisy. Pembahasan tentang hukum agama ini sangat membuat kikuk Abū 'Inān Fāris yang berasal dari suku Berber. Tetapi, pada saat itu juga al-Maqqarī (758 atau 759/1356 atau 1357) membelanya. Dulu dia dibawa dari Tilimsān ke Fās oleh Sultan Marīniyyah ini, yang kemudian mengangkatnya sebagai kadi. Al-Maqqarī mengajukan dalih bahwa masalah keturunan Kuraisy masih harus dipertanyakan, dan menurut dia Abū 'Inān Fāris telah memenuhi persyaratan untuk menjadi khalifah. Sultan sangat gembira dengan pembelaan kadinya, oleh sebab itu seusai sidang dia menghadiahkan 1.000 dinar kepada al-Maqqarī. Tetapi, perbuatan al-Maqqarī tidak disukai oleh beberapa penasihat hukum yang ternama ketika itu. Menurut keyakinan mereka dalih yang diajukan al-Maqqarī tidak benar.[8]

Kejadian kedua dengan tegas menunjukkan pentingnya hubungan Abū 'Inān Fāris dengan para *syurafā'* dari sudut ideologi. Pada waktu bersamaan juga tampak dengan jelas sampai berapa tinggi gengsi *syurafā'* dapat naik. Lagi-lagi al-Maqqarī memegang peranan menentukan. Karena pentingnya kejadian tersebut, saya akan mengutip seluruhnya.

> "Setiap kali *mizwār asy-syurafā'* (yaitu pemimpin atau *naqīb* kaum *syurafā')*[9] menghadap Sultan, maka Sultan dan semua yang sedang menghadiri sidang berdiri untuk menyambut kedatangannya. Hanya al-Maqqarī tidak berdiri. *Mizwār* sangat jengkel dan menyampaikan keluhannya tentang al-Maqqarī kepada Sultan. Sultan menjawab,

---

6 Bandingkan, misalnya: Kably, Mohamed: *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age.* Paris, 1986, hlm. 261-262.

7 Von Berchem, M. Von: "Titres califiens d'Occident, à propos de quelques monnaies Mérinides et Ziyanides", dalam *Journal Asiatique*, série 10, IX (1907), hlm. 245-335, 305, 309.

8 Aḥmad Bābā, *Kitāb al-Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz ad-dībāj.* Beirut, t.t., hlm. 253.

9 Untuk arti gelar *mizwār/naqīb/kabīr asy-syurafā'*. Beck, *L'image d'Idris II*, 190-194.

'Orang ini orang baru. Jangan hiraukan dia sampai dia pergi!' Pada suatu hari *mizwār* menghadap lagi. Sultan dan semua yang hadir seperti biasanya berdiri untuk memberi hormat. *Mizwār* memandang al-Maqqarī dan berkata, 'Oh, *faqīh,* ada apa gerangan dengan Anda, sehingga Anda tidak berdiri seperti beliau - semoga Tuhan memberkati beliau - dan serta semua yang hadir, untuk menghormati nenek moyangku dan keningratanku *(syaraf)?* Siapakah Anda, sehingga Anda merasa tidak perlu untuk berdiri memberi hormat?' Al-Maqqarī memandang kepadanya dan berkata, 'Mengenai kehormatan yang saya terima *(syaraf),* ini pasti disebabkan oleh ajaran yang saya sebarkan. Tak seorang pun akan meragukannya. Mengenai keningratanmu, masih tidak jelas. Siapa dapat memberikan kepastian mengenai kemurniannya sesudah lebih dari 700 tahun? Benar, jangka waktu yang panjang! Dan, mari kita akui saja, wanita tidak bisa dipercaya. Kalau saya yakin mengenai keningratanmu, saya akan memuliakan dia - sambil menunjuk kepada Sultan Abū 'Inān Fāris - dan saya akan menempatkan Anda di tempat kedudukannya!' Mendengar ini, para *mizwār* berdiam diri."[10]

Meskipun dalam bacaan ini ada beberapa pertanyaan yang mengusik, tetapi yang menarik dalam pertikaian ini adalah masalah siapa yang bisa membuktikan *syaraf,* yaitu keningratan atau kehormatan, dan atas dasar apa seseorang dapat menyatakan bahwa ia memilikinya. Al-Maqqarī membedakan *syaraf* yang dimiliki seseorang karena kelahiran dan keturunannya, yaitu yang disebut *nasab,* dari *syaraf* yang diperoleh karena perbuatan dan jasanya, yaitu yang disebut *ḥasab.* Sebenarnya, konsep *syaraf* mengandung kedua makna tersebut. Seseorang yang lahir sebagai ningrat harus berperilaku sesuai dengan keningratannya.[11] Al-Maqqarī mengaku memiliki *syaraf* berdasarkan ilmu yang ia tuntut dan kembangkan, dan semua orang mengetahui ini. Sebaliknya, *mizwār* yang adalah seorang *syarīf* 'Imrāniyyah-Idrīsiyyah, mengaku *syaraf* berdasar kelahiran dan keturunannya yang diragukan sekali oleh al-Maqqarī. Memang ada dua faktor yang menyulitkan pemastiannya, yaitu sifat wanita yang tidak setia dan lamanya waktu yang telah berlalu.

Masalah keturunan yang tidak bisa dipastikan kemurniannya sangat mengguncangkan perasaan dinasti Marinīyyah saat itu. Ibn Khaldūn yang agung juga ikut mengambil bagian dalam pembahasan mengenai masalah kemurnian keturunan ini. Dalam bahasannya tentang keturunan Idrīsiyyah, Ibn Khaldūn menyatakan bahwa, sejak awal sejarah kaum Idrīsiyyah, sudah ada usaha-usaha untuk mendiskreditkan keturunan mereka dengan tuduhan perzinahan.[12] Menurut Ibn Khaldūn, orang harus percaya bahwa keturunan Muhammad tidak bisa dicurigai melakukan perzinahan. Siapa saja yang menjelekkan keturunan Idrīsiyyah pasti didorong oleh rasa

---

10 Beck, op.cit., *Ibid.*

11 Bandingkan *EI²* s.v. "Ḥasab wa-nasab"; Mottahedeh, R.P.: *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society.* Princeton N.. (1980), hlm. 98-104.

12 Beck, op.cit.,

iri. Orang hina ini hendak mengaku dirinya keturunan Sang Nabi, atau setidak-tidaknya mengaku ada ikatan keluarga dengan keturunannya. Menurut pandangan Ibn Khaldūn, keturunan Idrīsiyyah di Fās dan di Maroko sudah jelas. Kemurnian keturunan mereka tidak bisa dibantah atau disamakan dengan orang atau kelompok apa pun. Kaum 'Imrāniyyah adalah yang paling terhormat di antara kaum Idrīsiyyah. Dalam hal keturunan, mereka memang di atas peringkat semua *syurafā'* di Magrib.[13]

Pernyataan al-Maqqarī di depan dewan penasihat Abū 'Inān Fāris bertolak belakang dengan pandangan Ibn Khaldūn. Keduanya adalah pelopor suatu aliran. Ibn Khaldūn menetapkan dirinya sebagai pendukung *ahl al-bait* dan terutama kaum Idrīsiyyah, sedangkan al-Maqqarī merupakan pihak yang meragukannya. Apa sebenarnya yang mendorong al-Maqqarī untuk meragukan kemurnian keturunan kelompok *syurafā'*, yang keturunannya dianggap tidak bisa diganggu gugat dan murni? Mengapa al-Maqqarī mau mengambil risiko untuk dituduh melakukan pelanggaran, yaitu memfitnah *ahl al-bait,* yang oleh rekan-rekan sezamannya dianggap sebagai dosa? Bagaimanapun, menghina *syarīf* atau *syarīfah* adalah pelanggaran.[14] Bahkan, menurut Ibn ᶜArafah (716-803/1316-1401), seorang Maliki dan penasihat hukum yang terkenal dari Ifrīqiyyah, yang juga sezaman dengan al-Maqqarī, sikap congkak seseorang yang mengaku dirinya *syarīf* berdasar *ḥasab*nya terhadap seseorang yang menjadi *syarīf* karena *nasab*nya, adalah pelanggaran yang bisa dihukum.[15]

Pandangan al-Maqqarī bertentangan dengan perasaan umum waktu itu mengenai kaum *syurafā'*. Menurut pendapat saya, kedudukan al-Maqqarī dalam perdebatan dengan *mizwār asy-syurafā'* berkaitan dengan sikap Sultan Abū 'Inān Fāris. Di satu pihak pangeran Marīniyyah ini menunjukkan hormatnya terhadap *mizwār asy-syurafā'*, di lain pihak dia juga melindungi al-Maqqarī. Jadi, masalah sebenarnya bukan *syaraf*nya al-Maqqarī – kita tahu tentang kasus-kasus lain di mana seseorang mendapat gelar *syarīf* karena kebaikan-kebaikannya –[16] tetapi *syaraf* Sultan Abū 'Inān Fāris. Inti peristiwa itu adalah persoalan kepemimpinan tertinggi. Memang hal ini sudah dinyatakan secara terbuka oleh al-Maqqarī: kalau saja *mizwār asy-syurafā'* dapat membuktikan diri sebagai *syarīf an-nasab,* maka ia berhak atas tahta kerajaan. Jika demikian, al-Maqqarī akan m jadi orang pertama yang mendukung dia dan akan mendudukkan d di tempat Abū 'Inān Fāris. Jadi, jika *mizwār asy-syurafā'* mempunyai banyak pendukung, ia akan merupakan ancaman berat bagi raja yang berkuasa. Satu-satunya kemungkinan untuk menjatuhkan

---

[13] Ibn Khaldūn, ᶜAbd ar-Raḥmān: *The Muqaddimah,* I, 21-22 (dari edisi Beirut 1979)/ diterjemahkan dari bahasa Arab oleh Franz Rosenthal, 3 vol. (Princeton, 1967)², I, 50-53.

[14] Misalnya al-Wansyarīsī, Aḥmad b. Yaḥyā: *Al-Mi'yār al-mu'rib wa al-jāmi' al-magrib 'an fatāwā ahl Ifrīqiyah wa Andalus wa 'Magrib.* 12 Vol. Lith. Fas 1314-1315. II 289-291/ed. Rabat 1981, II 373-376.

[15] Al-Wansyarīsī, op.cit., II, 292/ed. Rabat 1981, II 378.

[16] Misalnya Muḥammad ᶜAlī asy-Syarīf (w. 682): Ibn Abī Zar', ᶜAli: *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fi akhbār muluk al-Magrib wa ta'rīkh madīnat Fās.* Ed. Dār al-Manṣūr, ar-Ribāt, 1972, hlm. 298; Anonim: *Aż-Żākhirah as-saniyyah fi ta'rīkh dawlat al-marīniyyah.* Ed. ar-Ribāṭ 1971, hlm. 86; Ibn Ibrāhīm, al-'abbās: *Al-I'lām bi-man ḥalla Marrākusy wa Agmāt min al-a'lām.* Ed. ᶜAbd al-Wahhāb Ibn Manṣūr, 10 vol. Ar-Ribāt, 1973-1983, IV 281-283.

kekuatan dan gengsinya adalah dengan mempertanyakan asal-usulnya. Kejadian ini menguntungkan Abū 'Inān Fāris, yang juga memanfaatkan penjelasan al-Maqqarī tentang hadis hukum keagamaan yang menyangkut imamah. Sultan Marīniyyah memakai al-Maqqarī sebagai cakar-kucing (alat) dan pada waktu yang sama menunjukkan rasa hormatnya pada keturunan Nabi. Namun, kebijakannya yang menyangkut *syurafā'* pada umumnya dimaksudkan sebagai penyelidikan terhadap keturunan Muhammad. Berdasarkan pengalamannya dia tahu bahwa kaum *syurafā'* tidak saja bisa menjadi saingannya, tetapi mereka juga bisa menjadi kartu kemenangan untuk merebut tahta. Dukungan para *syurafā'* akan membantu mengesahkan kekuasaan sang pangeran. Ternyata memang Abū 'Inān telah bertindak tepat dengan memegang kaum *syurafā'*. Beberapa ratus tahun kemudian, Dinasti Marīniyyah digulingkan oleh suatu revolusi di mana kaum *syurafā'* Idrīsiyyah memegang peranan penting. Setelah revolusi ini berhasil, *naqīb* dari *syurafā'* Idrīsiyyah memegang kekuasaan dan memerintah Fās selama tujuh tahun.[17]

Kedudukan kaum *syurafā'* yang sangat berpengaruh dalam masyarakat Maroko dan sikap Sultan Marīniyyah, Abū 'Inān Fāris, terhadap keturunan Nabi, bukanlah hal yang luar biasa dalam sejarah Islam. Misalnya, kita tahu bahwa ketika Ḥasan ibn Jarrāh berontak melawan al-Ḥākim (386-411/996-1021) yang menjadi khalifah Fatimiyyah di Palestina pada awal abad kesebelas, dia meneruskan perjuangan kemerdekaannya dengan mengangkat seorang *syarīf* ᶜAlid dari Mekah, yaitu Abū al-Futūh al-Ḥasan b. Ja'far, sebagai khalifah tandingan di Ramlah.[18]

Selama Fatimiyyah mendominasi Suriah, beberapa keturunan Nabi menduduki jabatan penting dalam masyarakat Damaskus. Khususnya, beberapa anggota keluarga Ibn Abi al-Jinn mempunyai kekuasaan besar karena kekayaan dan kedudukannya sebagai kadi setempat. Salah seorang anggota keluarga syarif ini, Abū Ṭāhir Ḥaidarah, sangat dijunjung tinggi oleh masyarakat, sehingga mendapat sebutan *amīr al-mu'minīn*. Barangkali karena ini pula golongan Fatimiyyah membuangnya ke Kairo.[19]

Nasib sama dialami oleh Abū ᶜAlī al-Ḥasan b. Hibat Allāh al-Ḥutaitī al-Hāsyimī, *syarīf* dari Aleppo, yang dibuang pada tahun 1086. Keturunan Nabi ini menyerahkan kota kepada Saljūk Agung, Malik Syah. Tetapi, setelah menguasai Aleppo, Saljūk Agung menganggap sang *syarīf* terlalu berkuasa lalu membuangnya keluar kota.[20]

Kecuali beberapa kasus kemalangan bagi kaum *syurafā'* dalam sejarah Islam, kita juga mengenal beberapa keluarga *syarīf* yang memiliki kekuasaan sekuler. Mungkin yang paling terkenal di antaranya ialah *syurafā'* dari Mekah. Kekuasaan mereka atas Kota Suci di bawah komando Syarif Agung dikukuhkan pada kira-kira pertengahan abad X pada zaman khalifah Fatimiyyah. Kesyarifan Mekah berlangsung sampai

---

17 Beck, op.cit.,

18 Kamal S. Salibi, *Syria under Islam. Empire on Trial 634-1097*. Delmar N.Y. (1977), hlm. 96-97.

19 Boaz Shoshan, "The 'Politics of Notables' in Medieval Islam", dalam *Asian and African Studies*, 20 (1986), hlm. 179-235, hlm 200-202.

20 Herbert C. Bodman, *Political Factions in Aleppo, 1760-1826*. Chapel Hill, 1963, hlm. 89.

ketika Tempat Suci dan kerajaan Syarif Agung direbut oleh ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Sa'ūd dan pejuang-pejuang Wahhabinya pada tahun 1924. Putra-putra Syarif Agung Mekah, Ḥusain b. ᶜAli, mendirikan dua dinasti, yaitu ᶜAbdullāh di Yordania, dan Faisal di Irak.

Contoh lain yang terkenal dari keturunan Nabi yang berhasil memegang kekuasaan sampai mendirikan dinasti adalah keluarga Syafawiyyah dari Persia. Isma'īl I mendirikan dinastinya pada tahun 1502. Pada mulanya kaum Syafawiyyah memiliki kekuasaan rohani maupun duniawi. Dan barangkali berkat dinasti ini maka pengaruh dan gengsi keturunan Nabi sampai sekarang paling kuat di Persia daripada di negara-negara Islam lainnya.[21]

Dinasti yang memerintah di Maroko juga berasal dari *syarīf*. Pendiri kerajaannya adalah asy-Syarīf. Pada tahun 1630 ia diminta oleh penduduk Tāfilālt, di Maroko Selatan, untuk menjadi pemimpin mereka. Mereka menganggap asy-Syarīf seorang pemimpin yang ideal, karena menurut mereka, sebagai keturunan Nabi dia sangat cocok untuk memenuhi tugas imamah. Bagi kaum ᶜAlawiyyah Maroko mutu seorang *syarīf* selalu menjadi faktor utama yang mendasar untuk bisa menduduki jabatan pangeran. Dan dari dulu sampai sekarang keturunan Nabi merupakan faktor penting untuk hal-hal yang memerlukan pengesahan secara politik dan agama.

Kami telah memberikan beberapa contoh peranan *syurafā'* dalam sejarah Islam. Tampak bahwa, di satu pihak, di antara mereka sendiri dapat saling bersaing untuk mendapatkan kekuasaan tertinggi, tetapi, di lain pihak, dukungan mereka diperlukan untuk pengesahan kekuasaan pangeran yang memerintah atau untuk keberhasilan orang yang hendak merebut tahta.

Hal yang sama berlaku di Indonesia. Pernyataan Ibn Baṭṭūṭah mengenai sejumlah *syurafā'* di dalam istana di Sumatra pada pertengahan abad keempat belas, mungkin merupakan bukti tulisan tertua mengenai kehadiran mereka di Kepulauan Indonesia. Kaum *syurafā'* dianggap memegang peranan penting dalam penyebaran agama dan pengetahuan Islam kepada semua lapisan masyarakat Indonesia. Sebagai contoh, pembangunan mesjid pertama di Solo dikaitkan dengan kedatangan *sayyid asy-syarīf* Abū Bakr di kota ini pada kira-kira tahun 854/1450.[22]

Mungkin sekali *syurafā'* yang pertama datang di Indonesia berasal dari Gujarat, India.[23] Keturunan Nabi merupakan golongan masyarakat yang penting di antara penduduk muslim yang berjumlah besar di India. Pada awal sejarah Islam di India, kaum *syurafā'* sangat dihormati. Orang-orang Indialah yang memperkenalkan tradisi membayar honor kepada *syurafā'* di Sumatra.[24]

---

21 Levy, R.: *The Social Structure of Islam*. Edisi kedua dari The Sociology of Islam. Cambridge, 1957, hlm. 68.

22 Al-Haddad, Alawi b. Tahir: *Al-Madkhal 'ilā ta'rīkh al-islām fī al-Syarq al-Aqṣā*. Jedah. 1405/1985. hlm. 266. Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada P. Sj. van Koningsveld (Universitas Leiden) yang menyediakan buku ini bagi saya.

23 idem, op.cit., 25.

24 Levy, op.cit., 72.

Dalam sejarah Indonesia kemudian, keturunan Nabi dari Hadramaut mendatangi kepulauan ini dan menetap. Di negara asalnya, kebanyakan keturunan Nabi disebut *sayyid,* yaitu keturunan dari Ḥusain b. ᶜAlī. Mereka sangat dihormati dan termasuk golongan tingkat teratas dalam masyarakat Hadramaut.[25] *Sayyid* Hadramaut menganggap keningratan mereka sebagai yang paling pasti dan paling murni di antara semua keturunan Muhammad. *Sayyid* Hadramaut di Indonesia umumnya memperoleh nafkahnya sebagai pedagang. Tetapi, banyak juga yang terkenal sebagai cendekiawan dan kadi.

Pemerintah Kolonial Belanda kadang-kadang memanfaatkan *sayyid* Hadramaut sebagai perantara dan duta untuk, misalnya, istana raja Siam dan sultan Brunei.[26] Seseorang yang sangat menarik bagi Pemerintah Kolonial Belanda adalah *sayyid* Hadramaut yang bernama Muḥammad b. Abī Bakr ᶜAidīd, pemimpin masyarakat Arab di Batavia. Dia dianggap begitu berguna untuk Pemerintah Belanda, sehingga dia mendapat gelar kehormatan "Mayor Pemerintah" pada tahun 1877. Dua tahun kemudian dia mendapat gelar pangeran, gelar tertinggi di antara kaum ningrat di Indonesia waktu itu.[27]

Dalam sejarah Islam di Indonesia, tentu saja ada *syurafā'* yang merebut kekuasaan dan memerintah untuk beberapa waktu atau bahkan mendirikan dinasti. Ada dua contoh yang akan disebutkan di sini. Di Siak, Sumatra, seorang *sayyid* menikah dengan putri raja yang berkuasa. Putra *sayyid* ini kemudian menggulingkan keturunan sultan yang sah dan mengangkat dirinya sebagai penguasa. Sultan Pontianak, di Kalimantan Barat, mengaku dirinya sebagai *syurafā'*.[28]

Sebagai kesimpulan dapat kita katakan bahwa Ibn Baṭṭūṭah dengan benar menyebutkan adanya *syurafā'* di istana Sumatra. Dalam sejarah Islam di Indonesia keturunan Nabi memegang peranan penting, walaupun sekarang hal ini kurang mendapat perhatian. *Syurafā'* di Indonesia, seperti di semua negara Islam lain, sangat dihormati. Dan, seperti juga di mana-mana di dunia Islam, mereka memperoleh kehormatan ini terutama karena dua hal. Yang pertama, kepercayaan umum yang menganggap bahwa kaum *syurafā'*, sebagai keturunan Nabi, memiliki *barākah,* yaitu rahmat yang ingin dinikmati oleh semua orang. Yang kedua, di dalam kalangan Islam tertentu ada pendapat yang telah berakar dalam bahwa pimpinan tertinggi dalam Islam hanya boleh dijabat oleh keturunan Nabi. Dalam sejarah Islam doktrin ini sering menjadikan *syurafā'* saingan yang berat bagi para sultan atau penguasa lain yang ingin mendapatkan kekuasaan tertinggi.

---

25 Chelhod, Joseph dkk.: *L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation.* 3 vol. Paris, 1984-1985, passim.
26 Berg, L.W.C. van den: *Le Hadramawt et les colonies arabes dans l'Archipel indien.* Batavia, 1886, hlm. 181. 181.
27 Van den Berg, op.cit., 180.
28 Kroef, Justus M. van der, "The Arabs in Indonesia" dalam *Middle East Journal* VII (1953), hlm. 300-323.

SHARĪFS AND SULTANS: COMPETITORS FOR SUPREME POWER IN ISLAM?

The case of the *mizwār al-shurafaᶜ* in Fās and the Moroccan sultan Abū ᶜInān Fāris (1348-1358)

H.L. Beck

The famous globe-trotter Ibn Baṭṭūṭa[1] visited Sumatra in the year 746/1345. By order of the sultan of the region, "Al-Malik al-Ẓāhir", the *amīr* Dawlasa gave the renowned traveller an appropriate welcome. The Cadi of the Sultan, "Amīr Sayyid", a *s̲harīf* from S̲hīrāz, was part of the reception committee. During an audience at the Sumatran court, Ibn Baṭṭūṭa once noticed the *s̲hurafā'* paying their respects to the Sultan as a distinct and prominent, social group.[2]

In the travel account of Ibn Baṭṭūṭa one comes across a lot of passages, in which *s̲hurafā'* are mentioned. The many references of Ibn Baṭṭūṭa to the offspring of the Prophet Muhammad may be related to the state of affairs in his country of origin. Ibn Baṭṭūṭa was born in the Moroccan seaport of Tanger in the year 703/1304. When he was twenty-one, he left his homeland, only to return again permanently after twenty-eight years. He died Cadi of Tāmasnā in the year 770/1368 or 779/1377.[3] Ibn D̲juzayy was commissioned by the Marīnid Sultan of Morocco, Abū ᶜInān Fāris, to put on record the experiences of Ibn Baṭṭūṭa's wanderings.

Abū ᶜInan Fāris (749-759/1348-1358) seized power of Morocco at the expense of his father Abu 'l-Ḥasan ᶜAlī in the year 749/1348.[4] Among those who supported Abū ᶜInān Fāris in his coup d'etat were the Ḥusaynid *s̲hurafā'* of Sabta. In this strategic town, they were held in such high esteem, that most of the inhabitants joined the party which sided with Abū ᶜInān Fāris. Thus, the Ḥusaynid *s̲hurafā'* played an important part in the success of Abūᶜ Inān Fāris' revolt.[5]

From the very beginning of his rule, Abū ᶜInān Fāris had been aware of the influential position of the *s̲hurafā'* in the Moroccan society of his day. In the opinion of the Sultan the *s̲hurafā'* belonged to the upper crust of his

---

[1] EI² s.v. "Ibn Baṭṭūṭa" (art.A.Miquel).

[2] Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Batoutah.* Texte arabe, accompagné d'une traduction par C. Defrémery et B.R. Sanguinetti. 4. T. Paris 1853-1858, IV, 230, 236.

[3] Benchekroun,M.B.A: *La vie intellectuellemarocaine sous les Mérinides et les Waṭṭāsides (XIIIᵉ, XIVᵉ, XVᵉ, XVIᵉ siècles).* Rabat 1974, p.253.

[4] The following is an abridged, slightly revised version of my *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique s̲harīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465).* Leiden, New York etc. 1989, pp. 174-187.

[5] Ibn K̲haldūn,ᶜAbd al-Raḥmān: *Kitāb al-ᶜIbar wa dīwān al-mubtada' wa 'l-k̲habar fī ayyām al-ᶜArab wa 'l-ᶜAd̲jam wa 'l-Barbar.* 7 Vol. Bayrūt 1399/1979, VII 278-279/trad. De Slane, IV 271.

subjects. However, he not only treated the *shurafā*ᶜ respectfully and generously out of reverence to their ancestor, the Prophet, but also because of their important role in economic and social life in various Moroccan cities. While checking the *shurafā*'s power as efficiently as possible, the Marīnid prince had to oblige them as much as possible.

The ideologically weak position of Abū ᶜInān Fāris compared to the *shurafā'* constituted another cause for promoting good relations with them. On several occasions during his reign, the Sultan seems to have pretended to have sharīfian blood.[6] After his successful revolt, the Marīnid prince claimed supreme dignity by adorning himself with the title of *amīr al-mu'minīn*.[7] The following incident shows that not everybody appreciated this claim of Abūᶜ Inān Fāris.

The greatest jurisconsults of Fās used to discuss the *Ṣaḥīḥ* of Muslim (d. 261/875) in front of the Sultan. Once, they encountered the tradition that the supreme leaders (Ar.: *a'imma*) of Islam had to belong to the tribe of the Ḳuraysh. The discussion of this canonical tradition greatly embarrassed the Berber, Abū ᶜInān Fāris. At this very moment, al-Maḳḳarī (d.758 or 759/1356 or 1357) intervened. He had been carried off by the Marīnid Sultan from Tilimsān to Fās, where he was appointed Cadi. Al-Maḳḳarī argued that in his own day descent from the Ḳuraysh was problematic, and that Abū ᶜInān Fāris met all the requirements for fulfilling the caliphate. The Sultan was highly pleased with the thesis of his Cadi. Therefore, he sent al-Maḳḳarī 1000 dinar after the session. However, the behaviour of al-Maḳḳarī was distasteful to several prominent jurisconsults. In their firm conviction his argument was not correct.[8]

A second event positively demonstrates the significance of Abū ᶜInān Fāris relations with the *shurafā'* from the ideological point of view. At the same time, it becomes obvious to what degree the *shurafā'* could rise in prestige. Again, al-Maḳḳarī plays a leading part. Because of the importance of the happening, I quote the passage in its entirety:

"Whenever the *mizwār al-shurafā'* (i.e. the leader or *naḳīb* of the *shurafā'*[9] entered the council of the Sultan, the Sultan and all others present at the council meeting, rose out of consideration for him. Only al-Maḳḳarī did not get up for him. The *mizwār* was annoyed at this and complained to the Sultan about al-Maḳḳarī. The Sultan remarked: 'This man is a newcomer. Just pay no attention to him until he leaves!'

"One day, the *mizwār* once again entered the council. The Sultan and all others present got up as usual for the *mizwār*. The latter looked at al-Maḳḳarī and spoke to him: 'O, *faḳīh,* what is the matter with you, that you don't get up as he does - may God help him - and all others present do out of respect for my ancestor and my nobility (Ar.:*sharaf*)?

---

[6] Cf. e.g.: Kably, Mohamed: *Société, pouvoir et religion ou Maroc à la fin du Moyen-Age.* Paris 1986, pp. 261-262.

[7] Von Berchem, M.von: "Titres califiens d'Occident, à propos de quelques monnaies Mérinides et Ziyanides", in: *Journal Asiatique,* 10ᵉ série, IX(1907), pp.245-335, p.305, 309.

[8] Aḥmad Bābā, *Kitāb al-Nayl al-ibtihādj be-taṭrīz al-dībādj.* Bayrūt, n.d., p.253.

[9] For the meaning of the title *mizwār/naḳīb/kabīr al-shurafā':* Beck, *L'image d'Idrīs II,* 190-194.

Who are you, that you don't get up?' Al-Maḳḳarī looked at him and said: 'Concerning my distinction (Ar.:*sharaf*), it is proven because of the learning I'm disseminating. Nobody doubts it. Concerning your nobility, it is uncertain. Who provides us with any certainty of its authenticity after over 700 years? *Truly, that's a long time! And, let's face it, women are not reliable.* If I was positive about your nobility, I would raise him - and he pointed at Sultan Abū ᶜInān Fāris - and would place you on his seat!' Hereupon, the *mizwār* remained silent." [10]

Although this passage contains several interesting questions, the quintessence of the dispute is the problem of who can claim *sharaf*, nobility or distinction, and on which basis he can claim it. Al-Maḳḳarī distinguishes the *sharaf*, which one possessed by birth and genealogy, the so-called *nasab*, from the *sharaf*, which one acquired by his own deeds and merits, the so-called *ḥasab*. In fact, the concept of *sharaf* contains both meanings. A nobly-born person should behave accordingly.[11] Al-Maḳḳarī claims the possession of *sharaf* because of his pursuit of learning and its propagation, which everyone is able to perceive. On the other hand, the *mizwār*, who is a ᶜImrānid-Idrīsid *sharīf*, claims *sharaf* because of his birth and genealogy, about which al-Maḳḳarī is very doubtful. After all, there are two factors which prevent all certainty, namely female unreliability and the amount of time which had passed by.

The uncertainty surrounding the purity of genealogy aroused emotions in this period of the Marīnid dynasty. The great Ibn Khaldūn also intervened in the discussion on genealogical purity. In his treatise on Idrīsid genealogy, Ibn Khaldūn declares that, from the very beginning of the history of the Idrīsids, attempts had been made to discredit their descent because of alleged adultry.[12] According to Ibn Khaldūn it is an article of faith that the descendants of Mohammed are above suspicion of committing adultery. Everybody who casts aspersions on the genealogy of the Idrīsids is motivated by jealousy. Such a despicable person himself pretends to be a descendant of the Prophet or, at least, to be related to his offspring. The genealogy of the Idrīsids in Fās and in Morocco is fixed in the view of Ibn Khaldūn. The purity of their descent cannot be refuted or equalled by any person or group of persons. The ᶜImrānids are the most eminent Idrīsids. In respect of their genealogy they outrank all other *shurafā'* in the Maghrib.[13]

The remarks of al-Maḳḳarī in the council of Abū ᶜInān Fāris are flatly opposed to the view of Ibn Khaldūn. Both are exponents of a current of thought. Ibn Khaldūn sets himself up as a champion of the *ahl al-bayt* and especially of the Idrīsids, whereas al-Maḳḳarī poses as a sceptic. What can

---

10 Beck, op. cit., ibidem

11 Cf. EI² s.v. "Ḥasab wa-nasab"; Mottahedeh, R.P.: *Loyalty and leadership in an early Islamic society.* Princeton N.J. (1980), pp.98-104.

12 Beck, op.cit.

13 Ibn Khaldūn, ᶜAbd al-Raḥmān: *The Muḳaddima,* I 21-22 (of the Bayrūt edition 1979)/translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 3 Vol. (Princeton 1967)², I 50-53

have driven al-Maḳḳarī to cast doubt on, of all things, the genealogical purity of that group of *shurafā'*, whose descent was esteemed to be inviolable and authentic? Why did al-Maḳḳarī run the risk of committing an offence, namely slander against the *ahl al-bayt*, which his contemporaries considered to be a sin? After all, an insult to a *sharīf* or a *sharīfa* was a delict.[14] In the opinion of Ibn ᶜArafa (716-803/1316-1401), the celebrated Malikite jurisconsult from Ifrīḳiyya, who was a contemporary of al-Maḳḳarī, even an arrogant act by a person, who claimed to be a *sharīf* by his *ḥasab*, towards someone, who is a *sharīf* by his *nasab*, was a penal offence.[15]

The view of al-Maḳḳarī clashed with the prevailing feeling of his day with respect to the *shurafā'*. In my opinion the position of al-Maḳḳarī in the debate with the *mizwār al-shurafā'* is connected to the attitude of Sultan Abū ᶜInān Fāris. On the one hand this Marīnid prince showed his respect for the *mizwār al-shurafā'*, on the other hand he took al-Maḳḳarī under his protection. Therefore, the real problem is not the *sharaf* of al-Maḳḳarī - we know of other cases in which someone is called *sharīf* because of his merits -[16] but the *sharaf* of Sultan Abū ᶜInān Fāris. The core of the affair is the question of supreme leadership. In fact, al-Maḳḳarī mentioned it publicly: if only the *mizwār al-shurafā'* could prove himself to be a *sharīf al-nasab*, then he had a right to the throne. In that case, al-Maḳḳarī would be the first one to support him and to put him on the seat of Abū ᶜInān Fāris. So, the *mizwār al-shurafā'* would be an daunting threat to the ruling prince, if he had sufficient support. The only possibility for depriving him of his strength and his prestige was to cheek him by questioning his origin. Such an incident was to the advantage of Abū ᶜInān Fāris, just as he had benefitted from al-Maḳḳarī's exegesis of the canonical traditions regarding the imāmate. The Marīnid Sultan used al-Maḳḳarī as a cat's paw, while at the same time he himself had shown his great esteem for the descendants of the Prophet. However, his policy as regards the *shurafā'* in general was aimed at checking the offspring of Muḥammad. He knew by experience not only that the *shurafā'* could themselves be his competitors, but that they could also be the trump card of pretenders to the throne. The support of the *shurafā'* counted for the legitimacy of the power of the prince. Abū ᶜInān was proved right in keeping the *shurafā'* well in hand. Some hundred years later, the Marīnid dynasty was overthrown by a revolt, in which the Idrīsid *shurafā'* played an important role. After the revolt turned out to be successful, the *naḳib* of the Idrīsid *shurafā'* seized power and ruled in Fās for seven years.[17]

---

[14] E.g. al-Wansharīsī, Aḥmad b. Yaḥyā: *Al-Miᶜyār al-muᶜrib wa 'l-djāmiᶜ al-maghrib ᶜan fatāwā ahl Ifrīḳiya wa 'l-Andalus wa 'l-Maghrib*. 12 Vol. Lith. Fās 1314-1315. II 289-291/ed. Rabat 1981, II 373-376.

[15] Al-Wansharīsī, op.cit., II 292/ed. Rabat 1981, II 378.

[16] E.g. Muḥammad ᶜAli al-Sharīf (d. 682): Ibn Abi Zarᶜ, ᶜAlī: *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-ḳirṭās fī akhbār mulūk al-Maghrib wa ta'rīkh madīnat Fās*. Ed. Dār al-Manṣūr, al-Ribāṭ 1972, p.298; Anonymus: *Al-Dhakhīra al-saniyya fi ta'rīkh al marīniyya*. Ed. al-Ribāṭ 1971, p. 86; Ibn Ibrāhim, al-ᶜAbbās: *Al-Iᶜlām bi-man ḥalla Marrākush wa Aghmāt min al-aᶜlām*. Ed. ᶜAbd al-Wahhāb Ibn Manṣūr. 10 vol. Al-Ribāṭ 1973-1983, IV 281-283.

[17] Beck, op.cit.

The influential position of the *shurafā'* in Moroccan society and the attitude of the Marīnid Sultan Abū ᶜInān Fāris regarding the descendants of the Prophet are in no way exceptional in Islamic history. It is known, for instance, that, when Ḥassān Ibn Djarrāḥ revolted against the Fāṭimid Caliph, al-Ḥākim (386-411/996-1021) in early eleventh century Palestine, he pursued his struggle for independence by the installation of an ᶜAlid *sharīf* from Mecca, Abu 'l-Futūḥ al-Ḥasan b.Djaᶜfar, at Ramla as rival Caliph.[18]

During the Fāṭimid domination of Syria, some descendants of the Prophet occupied a leading position in the Damascene society. In particular, some members of the Ibn Abi 'l-Djinn family had influence because of their great wealth and their occupation of the post of local cadi. One member of this sharīfian family, Abū Ṭāhir Ḥaydara, was held in such high regard by his fellow townsmen that they called him *amīr al-mu'minīn*. The Fāṭimids exiled him, probably for this reason, to Cairo.[19]

Exile (in the year A.D. 1086) also was the fate of Abū ᶜAlī al-Ḥasan b.Hibat Allāh al-Ḥutaytī al-Hāshimī, a *sharīf* from Aleppo. This descendant of the Prophet delivered the town to the Great Saldjūḳ, Malik Shāh. However, after taking-over the control of Aleppo, the Great Saldjūḳ considered the *sharīf* too powerful and banished him from town.[20]

Besides these cases of misfortune for the *shurafā'* in Islamic history, we are acquainted with some *sharīfian* families, which indeed wielded secular power. Maybe the most renowned of those families are the Shurafā' of Mekka. Their rule over the Holy City under the command of the Grand Sharīf was established about the middle of the Xth century during the Fāṭimid Caliphate. The Sharīfate of Mekka lasted until the Holy Places and the kingdom of the Grand Sharīf were captured by ᶜAbd al-ᶜAzīz b.Saᶜūd and his Wahhābī warriors in 1924. The sons of the last Grand Sharīf of Mekka, Ḥusayn b.ᶜAli, founded two new royal dynasties, namely ᶜAbdallāh in Jordan, and Faiṣal in ᶜIrāḳ.

The Ṣafawides of Persia are another famous example of descendants of the Prophet who were successful in gaining power and even establishing a dynasty. Ismāᶜīl I founded the dynasty in 1502. The early Ṣafawides combined in themselves both spiritual and temporal distinction. And, perhaps, thanks to their dynasty the influence of the descendants of the Prophet and their prestige is, of all Islamic countries, strongest in Persia up to the present day.[21]

The ruling dynasty of Morocco are also of *sharīfian* origin. The founder of the house is al-Sharīf. In 1630 he was asked by the inhabitants of Tāfilālt, a region in Southern Morocco, to accept leadership. They considered al-Sharīf to be the ideal leader, because, in their eyes he was, as a descendant of the Prophet, extremely suited to fulfill the *imāmate*. The

---

[18] Kamal S. Salibi, *Syria under Islam. Empire on trial 634-1037*. Delmar N.Y. (1977), pp. 96-97.

[19] Boaz Shoshan: "The 'politics of notables' in medieval Islam", in: *Asian and African Studies*, 20 (1986), pp. 179-235, pp. 200-202.

[20] Herbert C. Bodman, *Political factions in Aleppo, 1760-1826*. Chapel Hill 1963, p.89.

[21] Levy, R.: *The social structure of Islam*. Being the second edition of The Sociology of Islam. Cambridge 1957, p. 68.

quality of being a s͟harīf has always been of fundamental importance to the princely office of the Moroccan ʿAlawides. The descent from the Prophet was, and is, an important factor in their political and religious legitimation.

We have given some examples of the role of the s͟hurafāʾ in Islamic history. We have seen that, on the one hand, they themselves could be competitors for supreme power, but, on the other hand, their support could count for the legitimacy of the power of a ruling prince or for the success of a pretender to the throne.

The same holds true for Indonesia. Ibn Baṭṭūṭa's remarks on a number of s͟hurafāʾ at a Sumatran court in the middle of the fourteenth century, are probably the oldest literary evidence of their presence in the Indonesian Archipelago. The s͟hurafāʾ are considered to have played an important role in the spread of Islam and of the knowledge of Islamic religion to all layers of the Indonesian population. So, for instance, the building of the first mosque of Solo is linked with the arrival, at this town, of the *sayyid al-s͟harīf* Abū Bakr in about 854/1450.[22]

In all probability, the first s͟hurafāʾ came to Indonesia from Indian Gudjarat.[23] The descendants of the Prophet constituted an important class amongst the huge Muslim population of the Indian Subcontinent. Early on in the Islamic history of India the s͟hurafāʾ were respected. The Indians introduced the tradition of paying honour to s͟hurafāʾ into Sumatra.[24]

Later on in Indonesian history, descendants of the Prophet from Ḥadramawt used to frequent the Archipelago and often settled there. In their country of origin most descendants of the Prophet are called *sayyids,* i.e. descendants of Ḥusayn b.ʿAlī. They were held in high esteem and belonged to the highest rank of Ḥadramawt society.[25] The Ḥadramawt *sayyids* considered their nobility the best established and purest of all descendants of Muhammad. The *sayyids* from Ḥadramawt in Indonesia often earned their living by trading. However, they also enjoyed great renown as scholars and cadis.

The Dutch colonial government sometimes made use of Ḥadramawt *sayyids* as go-betweens and ambassadors to, for example, the court of the King of Siam and of the Sultan of Brunei.[26] A very interesting person in the eyes of the Dutch colonial government was the Ḥadramawt *sayyid* Muḥammad b. Abī Bakr ʿAydīd, the leader of the Arab community in Batavia. He was considered so useful for the Dutch, that he obtained the honorary rank of "Major of the Government" in 1877. Two years later, he was named *Pangéran*, then the highest title of nobility in Indonesia.[27]

---

[22] Al-Ḥaddād, ʿAlawī b. Ṭāhir: *Al-Madk͟hal ilā taʾrīk͟h al-islām fi 'l-S͟harḳ al-Aḳṣā.* D͟jadda 1405/1985, p. 266. I would like to thank P. Sj. van Koningsveld (Leiden University) for making this book available to me.

[23] Idem, op. cit., 25.

[24] Levy, op. cit., 72.

[25] Chelhod, Joseph e.a.: *L'Arabie du Sud; Histoire et civilisation.* 3 Vol. Paris 1984-9185, passim.

[26] Berg, L.W.C. van den: *Le Ḥadramawt et les colonies arabes dans l'Archipel indien.* Batavia 1886, p.181

[27] Van Den Berg, op. cit., 180.

Indonesian Islamic history, of course, also has its *shurafā'*, who seized power and ruled for some time or even founded a dynasty. To name but two examples: in Siak, Sumatra, a *sayyid* married a daughter of the reigning monarch. The son of the *sayyid* overthrew the sultan's legitimate heir and made himself ruler. The sultans of Pontianak, South-Western Borneo, claimed to be *shurafā'*.[28]

In conclusion we can say that Ibn Baṭṭūṭa rightly mentioned the presence of *shurafā'* at the Sumatran court. The descendants of the Prophet played an important role in Indonesian Islamic history, although this has received too little attention up to now. The *shurafā'* in Indonesia, like in all other Islamic countries, were held in high esteem. And just as elsewhere in the Muslim world, they owe their prestige chiefly to two things. Firstly the popular belief attributed to the *shurafā'*, because of their descent from the Prophet, of the possession of *baraka,* the blessing in which everybody wants to participate. Secondly, in certain Islamic circles the opinion took root that the supreme leadership in Islam only can be occupied by a descendant of the Prophet. In Islamic history this doctrine has often made the *shurafā'*, strong competitors of sultans and other rulers for supreme power.

[28] Kroef, Justus M. van der: "The Arabs in Indonesia", in: *Middle East Journal,* VII (1953), pp. 300-323.

TENTANG PARA PENULIS

Dr. H.A. Poeze, Kepala Departemen Penerbitan, Institut Kerajaan bidang Antropologi dan Linguistik (KITLV).

Prof. Dr. C. van Dijk, Guru Besar dalam bidang Islam Modern di Indonesia, Departemen Bahasa dan Budaya Asia Tenggara dan Oceania dan Staf Peneliti pada Institut Kerajaan bidang Antropologi dan Linguistik (KITLV).

Dr. P.Sj. van Koningsveld, Guru Besar Madya Sejarah Islam, Departemen Sejarah Agama.

Dr. E. van Donzel, Direktur Institut Timur Dekat dan Anggota Dewan Editor Encyclopaedia of Islam.

Prof. Dr. J.J. Ras, Guru Besar Bahasa dan Sastra Jawa, Departemen Bahasa dan Budaya Asia Tenggara dan Oceania.

Dr. J.J.G. Jansen, Lektor Kepala Bahasa Arab, Departemen Bahasa dan Budaya Timur Tengah Islam.

Dr. N.J.G. Kaptein, mantan Asisten Peneliti Departemen Sejarah Agama, sejak tanggal 1 Januari 1989 Koordinator INIS Leiden.

Dr. Kees Versteegh, Direktur Institut Belanda bidang Arkeologi dan Kajian Arab, Kairo.

Dr. Alexander H. de Groot, Guru Besar Madya Pranata Islam, Departemen Bahasa dan Budaya Timur Tengah Islam.

Dr. J.H. Meuleman, mantan Lektor Kepala I.N.E.S. dan Sciences Economiques di Batna, Aljazair; sejak tanggal 1 Januari 1989 Dosen Islamologi pada INIS Jakarta.

Dr. G.H.A. Juynboll, Den Haag.

Dr. H.L. Beck, mantan Peneliti Ahli pada Akademi Kerajaan bidang Ilmu-ilmu, diperbantukan pada Departemen Sejarah Agama; sejak tanggal 1 Januari 1989 Dosen Bahasa Indonesia pada INIS Yogyakarta.

THE AUTHORS

Dr. H.A. Poeze, Head Publishing Department, Royal Institute of Anthropology and Linguistics (KITLV).

Prof. Dr. C. van Dijk, Professor on Modern Islam in Indonesia, Department of Languages and Cultures of Southeast-Asia and Oceania and Research Officer of the Royal Institute of Anthropology and Linguistics (KITLV).

Dr. P.Sj. van Koningsveld, Associate Professor for the History of Islam, Department for the History of Religions.

Dr. E. van Donzel, Director of the Institute of the Near East and Member of the Editorial Board of the Encyclopaedia of Islam.

Prof. Dr. J.J. Ras, Professor in Javanese Language and Literature, Department of Languages and Cultures of Southeast-Asia and Oceania.

Dr. J.J.G. Jansen, Senior Lectures for Arabic Language, Department of Languages and Cultures of the Islamic Middle East.

Dr. N.J.G. Kaptein, Former Research Assistant of the Department for the History of Religions (from Januari 1, 1989: Leiden Coordinator for INIS).

Dr. Kees Versteegh, Director of the Dutch Institute for Archeology and Arabic Studies, Cairo.

Dr. Alexander H. de Groot, Associate Professor in the Institutions of Islam, Department of Languages and Cultures of the Islamic Middle East.

Dr. J.H. Meuleman, Former Senior Lecturer at the I.N.E.S. and Sciences Economiques in Batna, Algeria (from Januari 1, 1989: Indonesian Lecturer for INIS in Jakarta).

Dr. G.H.A. Juynboll, The Hague.

Dr. H.L. Beck, Former Research Fellow of the Royal Academy of Sciences, attached to the Department for the History of Religions (from January 1, 1989 Indonesian Lecturer for INIS in Yogyakarta).

Informasi Umum tentang INIS

Latar Belakang
Dalam sejarah Indonesia yang panjang dan kaya, Universitas Negeri Islam, *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN), merupakan fenomena yang baru muncul. Pada saat ini ada empat belas IAIN yang memberikan pendidikan dan penelitian mengenai Islam, dalam taraf universiter. Semuanya ada di bawah Departemen Agama RI. Perkembangan daerah didorong dengan berdirinya fakultas-fakultas baru, yang sekarang dianggap sebagai cabang IAIN. Meskipun IAIN dapat dianggap telah mantap, Departemen Agama ingin sekali mengakselerasikan perkembangan lebih lanjut universitas-universitas ini.

Kerja Sama Indonesia-Belanda dalam bidang Studi Islam
Untuk tercapainya tujuan tersebut diusahakan adanya kerja sama dengan lembaga-lembaga pendidikan tinggi Islam lain yang bertaraf internasional. Salah satu lembaga ini adalah Universitas Negeri Leiden, Belanda. Di universitas itu telah lama diadakan studi Islam dan di situ juga dalam banyak bidang sejarah dan kebudayaan Islam dipelajari di berbagai jurusan. Kerja sama ini, *Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies* (INIS), dilaksanakan oleh Jurusan Bahasa-Bahasa dan Kebudayaan Asia Tenggara dan Oseania, Universitas Leiden dan Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama, Jakarta. Kerja sama ini akan berlangsung dari tahun 1989-1994 dan akan dibiayai oleh Pemerintah Indonesia dan Belanda. Tujuan INIS ialah pengembangan dan penataran tenaga ahli Departemen Agama dan Universitas Islam Negeri dalam bidang Studi Islam, dan pengembangan sarana kepustakaan dan penelitian yang memadai di universitas-universitas tersebut.

Kegiatan-kegiatan
Untuk mencapai tujuan ini, kegiatan-kegiatan berikut dilaksanakan:
1. Memberikan pendidikan pascasarjana dalam studi islam kepada tenaga-tenaga dari Departemen Agama dan Universitas Negeri Islam, baik di Indonesia maupun di Belanda;
2. Memberikan sarana penelitian kepada sarjana-sarjana Islam Indonesia di Leiden, negeri Belanda;
3. Memajukan koleksi-koleksi kepustakaan Universitas-universitas Negeri Islam dengan cara setiap tahun menyediakan sejumlah buku dan majalah periodik dalam bidang Islam untuk keempat belas IAIN itu.
4. Mendistribusikan publikasi yang ada hubungannya dengan bidang Islam dalam rangkaian terbitan *INIS Materials*.
5. Mempublikasikan *INIS Newsletter* (Surat kabar INIS) untuk meningkatkan komunikasi ilmiah antarsarjana Islam Indonesia, dan juga antara sarjana Islam Indonesia dan sarjana Islam Barat.

Ketua INIS di negeri Belanda:
Prof. Dr. W.A.L. Stokhof
Universitas Negeri Leiden

General Information on INIS

Background

In the long and rich history of Indonesia, the Islamic State University, *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN), is a very recent phenomenon. At present there are fourteen IAIN's to carry out education and research in Islam at university level, under the responsibility of the Ministry of Religious Affairs. Regional development is being stimulated by setting up new faculties, which for the time being are regarded as branches of nearby Islamic State Universities. Although the IAIN's can be said to be well established, the Ministry of Religious Affairs is very eager to accelerate the further development of these universities.

The Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies

For this purpose cooperation has been sought with other institutions of higher Islamic learning with international standards. One of these institutions is Leiden University Netherlands, where a long tradition of Islamic studies exists and where in various departments many areas of Islamic history and civilization are being studied. This cooperation, the *Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies* (INIS), is implemented by the Department of Languages and Cultures of South-East Asia and Oceania, Leiden University and the Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, Ministry of Religious Affairs, Jakarta. The cooperation will run from 1989 - 1994 and will be financed by the Indonesian and Dutch governments. The aim of INIS is the development and upgrading of professional staff of the Ministry of Religious Affairs and the Islamic State Universities in the field of Islamic studies, and the development of adequate library and research facilities in these universities.

Activities

To achieve this aim, the following activities are to be carried out :

1. to offer postgraduate education in Islamic studies to staff members of the Ministry of Religious Affairs and the Islamic State Universities, both in Indonesia and in The Netherlands;
2. to offer research facilities to Indonesian Islamic scholars in Leiden, The Netherlands;
3. to improve the library collections of the Islamic State Universities by annually providing the libraries of all 14 IAIN's with a number of books and periodicals in the field of Islamic studies;
4. to distribute relevant publications in the field of Islamic Studies in the series *INIS Materials;*
5. the publications of the *INIS Newsletter* to improve the professional communication among Indonesian Islamic scholars, and between Indonesian Islamic scholars and Western Islamic scholars.

Chairman INIS in The Netherlands :
Prof. Dr W.A.L. Stokhof
Leiden University

Telah Terbit

1. *Pandangan Barat terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam,* Penerjemah: Sukarsi, Editor: H.L. Beck, N.J.G. Kaptein, Ny P.A. Iskandar Soeriawijaya-Roring, Dwibahasa, 1988, ISBN: 979-8116-00-3.

2. *Santri dan Abangan di Jawa,* Zaini Muchtarom, Penerjemah: Sukarsi, Editor: H.L. Beck, N.J.G. Kaptein, Ny P.A. Iskandar Soeriawijaya-Roring, 1988, ISBN: 979-8116-01-1.

3. *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara,* L.W.C. van den Berg, Penerjemah: Rahayu Hidayat, Editor: K.A. Steenbrink, N.J.G. Kaptein, Ny P.A. Iskandar Soeriawijaya-Roring, Wiwin Triwinarti Wahyu, 1989, ISBN: 979-8116-02-X.

4. *Pandangan Barat terhadap Islam Lama,* Penerjemah: Sukarsi, Editor: H.L. Beck, N.J.G. Kaptein, Ny P.A. Iskandar Soeriawijaya-Roring, Wiwin Triwinarti Wahyu, 1989, ISBN: 979-8116-03-8.

5. *Perayaan Mekah,* C. Snouck Hurgronje, Penerjemah: Sukarsi, Editor: H.L. Beck, N.J.G. Kaptein, Ny P.A. Iskandar Soeriawijaya-Roring, Wiwin Triwinarti Wahyu, 1989, ISBN: 979-8116-04-6.

Akan Terbit

1. Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889 – 1936.

Kantor Perwakilan Universitas Negeri Leiden
Villa "Siti Andalusia"
Kebon Duren, Ciputat 15411